

جامع قانون حکمیه حاوی فوائد علمیه متمسک علمای فحول منتهای مدارک عقول

الحواشی الزاهدیه متعلقه رساله قطبیه

لواء الهدی فی اللیل والدجی

هدایة الوری الی لواء الهدی

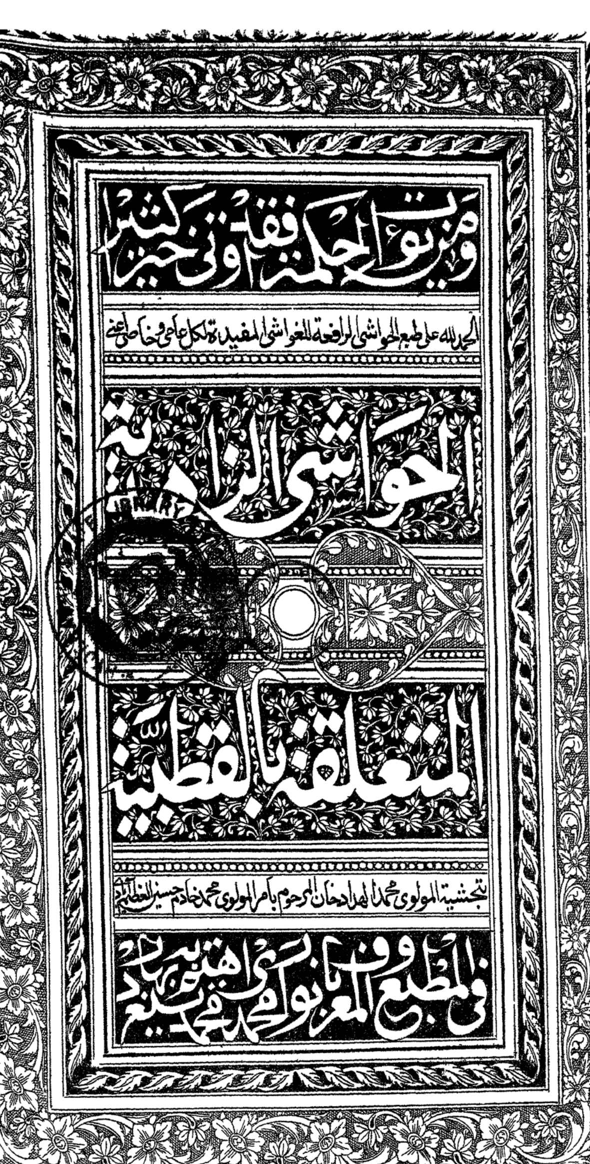
مصباح الدجی فی لواء الهدی

نور الهدی تکملة لواء الهدی

علم الهدی علی حواشی نور الهدی

بفرمایش جناب مولوی محمد خادم حسین صاحب عظیم آبادی باهتمام منشی محمد تیغ بهادر




ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا
الحمد لله على طبع الحواشي الرافعة للغواشي المفيدة لكل عامي وخاصي اعني
الحواشي الزاهدية
المتعلقة بالقطبية
بتحشية المولوي محمد اله داد خان المرحوم بامر المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي
في المطبع المعروف بانوار محمدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الخطبة في الحمد والنعت والمنقبة

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه

العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق

الاحسان ضد الاساءة ١٢ — في الصراح التوفيق دست داون كسى را بكارى ١٢

والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات

هي الدعاء من العباد والرحمة من الله والاستغفار من الملائكة ١٢ — اضافة الصفة الى الموصوف ١٢

بطبائعها متوجهة الى حضرته الاقدس وحقائق التصورات

بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فرقيت به العلى مركز

المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع

العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب

الاخيار عظماء مانس القدس ورؤساء مجالس الانس
هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين
اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله الغني محمد زاهد
بن محمد اسلم الهروي صانهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان
مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية
ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفها
الحبر العلامة والبحر الفهامة المؤيد بتائيد السماوي
قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث الشريف والمطلب
المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته
فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
وخبياتها قاصدا اتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور
واخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
فها انا اشرع في المقصود مستفيضا من ولي الجود والجود

اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد

الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول

كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد

تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم

اي العالم ١٢

الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة

العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده

ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي

اي في قول المصـ الذي لا يكفي فيه مجرد ... نور ١٢

لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث

اعم من العلم الحصولي فلزم التخصيص من غير ضرورة

معان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع

هذا دليل لفظي على عدم صحة ارادة الحادث من المتجدد ١٢

صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه

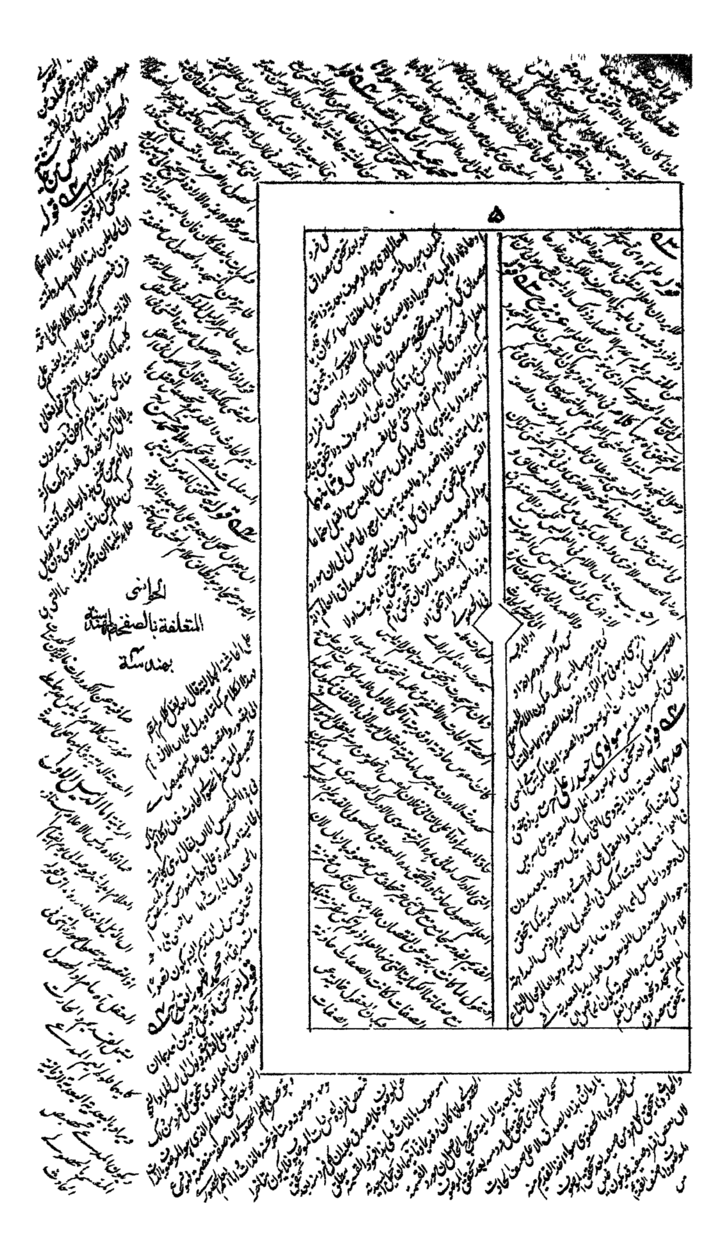
اي في علم المعاني ١٢

ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها

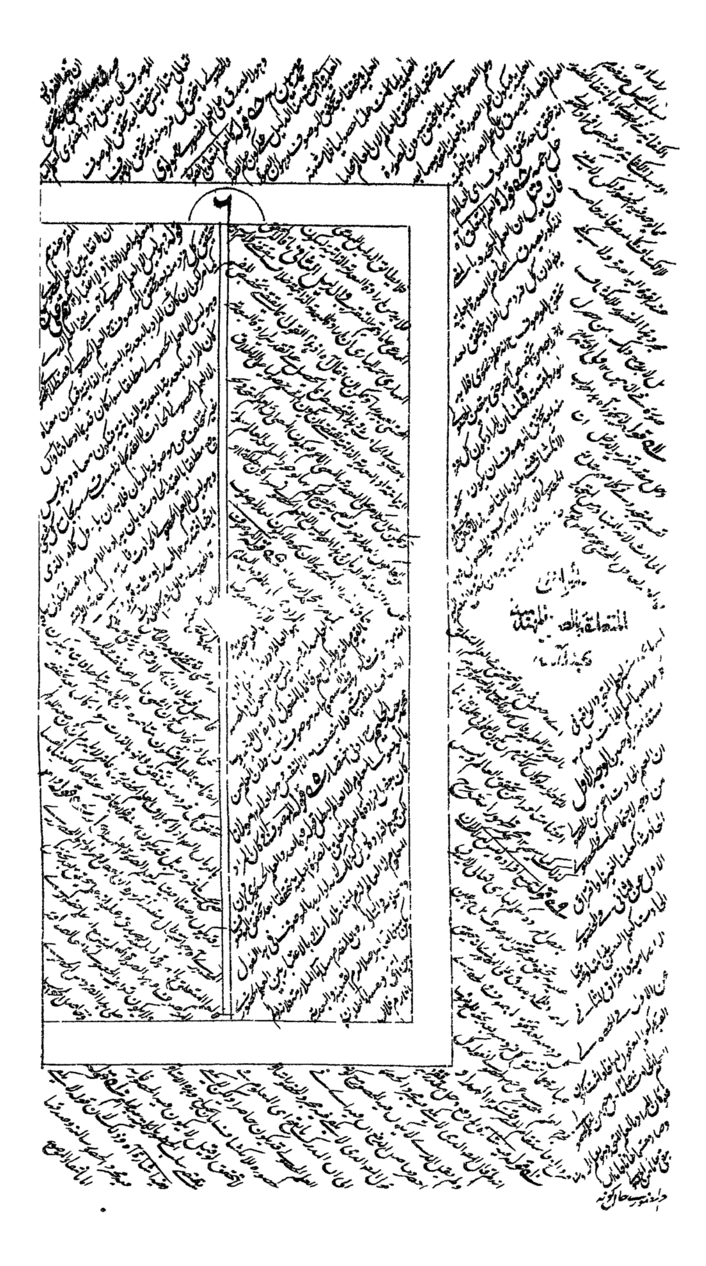
كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها ١٢ منه

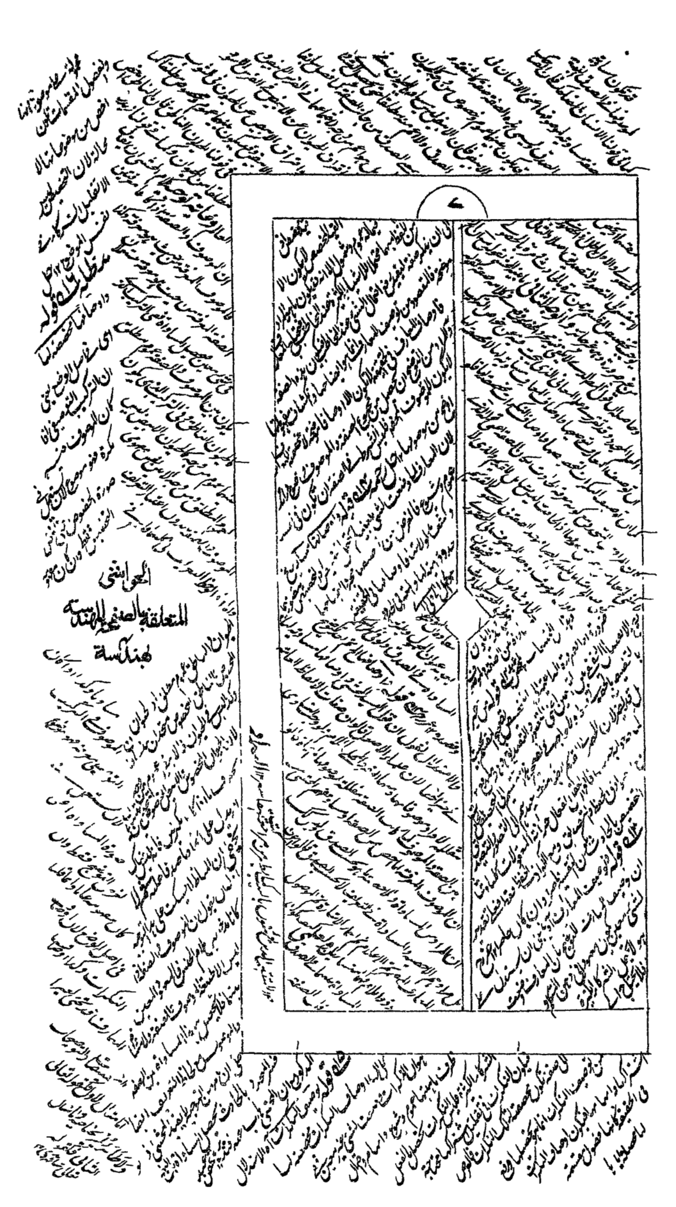
العلم الحصولي الذي هو مقسم التصور والتصديق

ويمكن ان يقال ان المقصود في هذا القول ان مقسم التصور والتصديق هو الحصولي فقط قديما كان او حادثا ... ربيع الدين رح



الحواشي المتعلقة بالصفحة الخامسة




الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
هندسة

قد يكون حاضرا كالمبصر في الابصار مثلا علم حصولي حضوري

كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام ان العلم

الذي هو مورد القسمة في اوائل كتب المنطق ينبغي ان يكون هو

في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاصها ...

هو العلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين

الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي

في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق

لا يخفى ان حضور المبصرات بالنسبة الى الحاسة

التي هي الة للادراك لا بالنسبة الى المدرك ثم المراد بالحضور في قوله الذي

لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة

او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب

في قوله العلم الذي اما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة لا يخفى منه

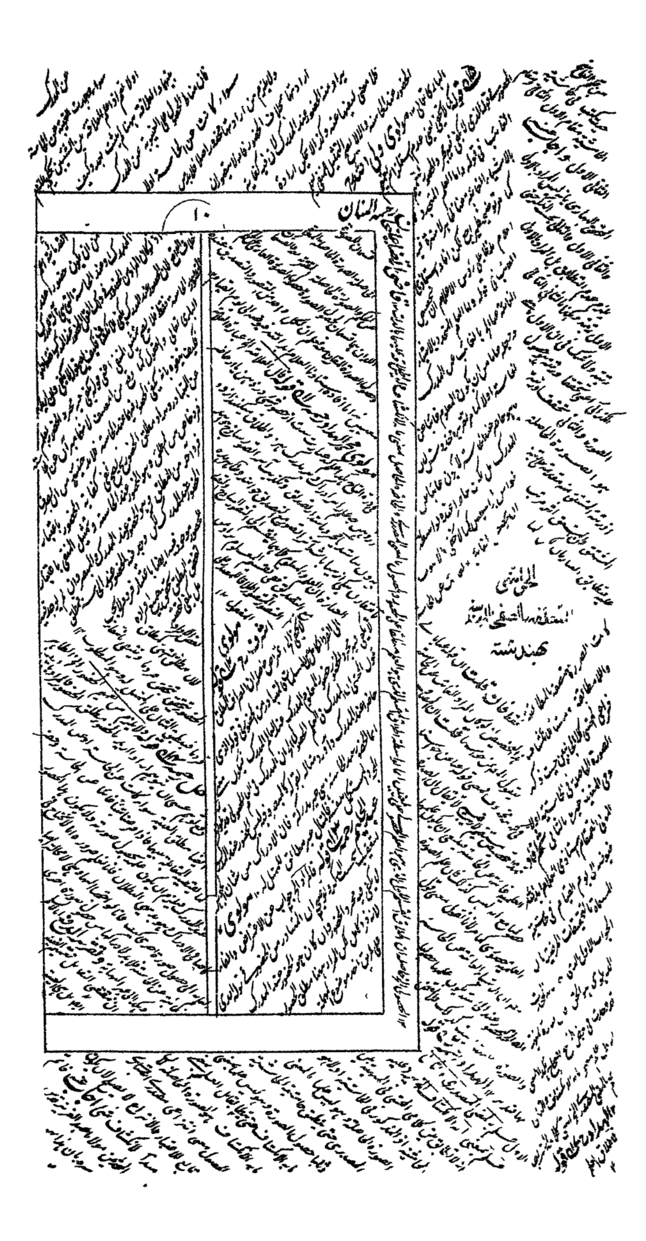
المعنى الاول والعلم بالمعنى المصدري الثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم

الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف

الحواشي

المتعلقة بالصفح المهندسة

هندسة

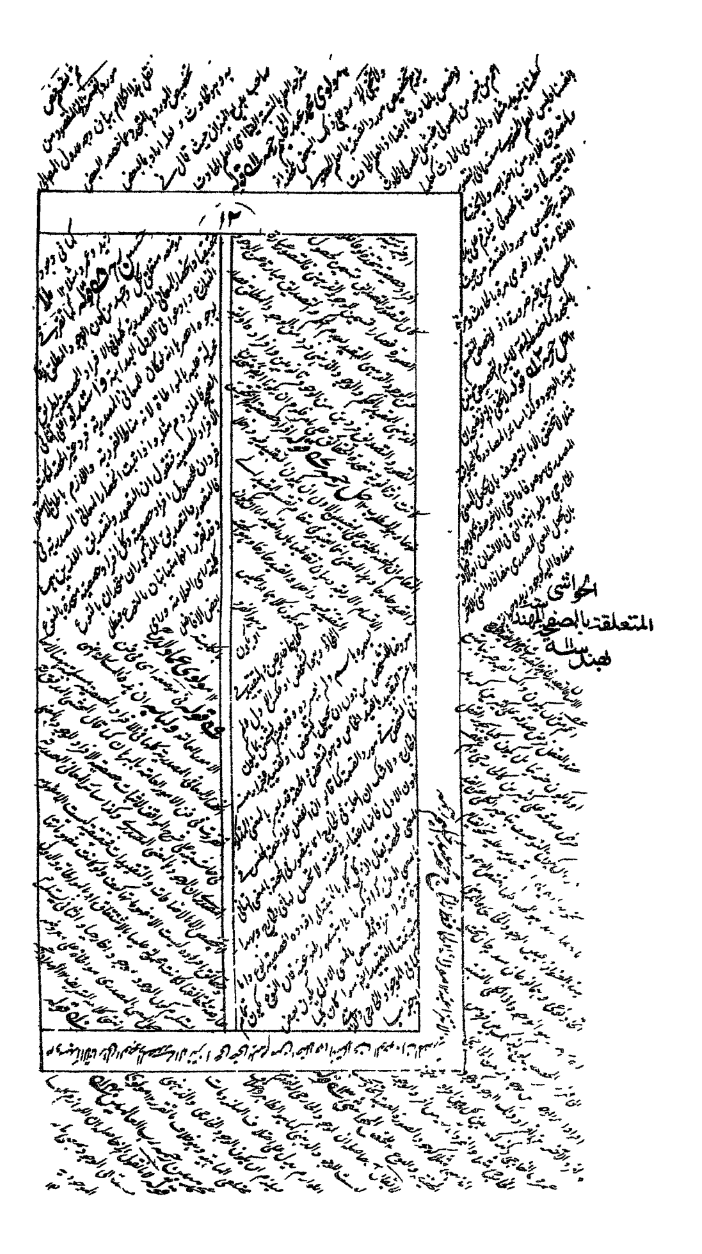


والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومنهم فاضل من ذهب
الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور و
التصديق اتحاد نوعي وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ان شاء الله تعالى ان حصول الصورة
ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده حصصية
تقرر في موضعه ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان
تخصيص المورد بالعلم الحصولي على هذا التقدير ايضا لازم

لا يخفى على المتامل ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية
انما هي بالتوصيف والاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا
سواء كان التقييد بالقيد الجزئي كوجود زيد او لا كالوجود الخارجي فبين
الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين
والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق
في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم
مستندة الى الوجود بمعنى الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي منه ١٢

عند البعض
تخصيص مورد القسمة
بالعلم الحادث

قوله لان



اذ العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير

ضرورة قوله كعلم الباري تعالى ولا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري

نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب علما حضوريا عدم علمه تعالى

قبل وجود المعلوم واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان

للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عنده

الذات المدركة اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي واما الثاني فهو نفس الذات

في الممكنات واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم

هذه الاشكالات واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي

كما هو مذهب المحققين القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه

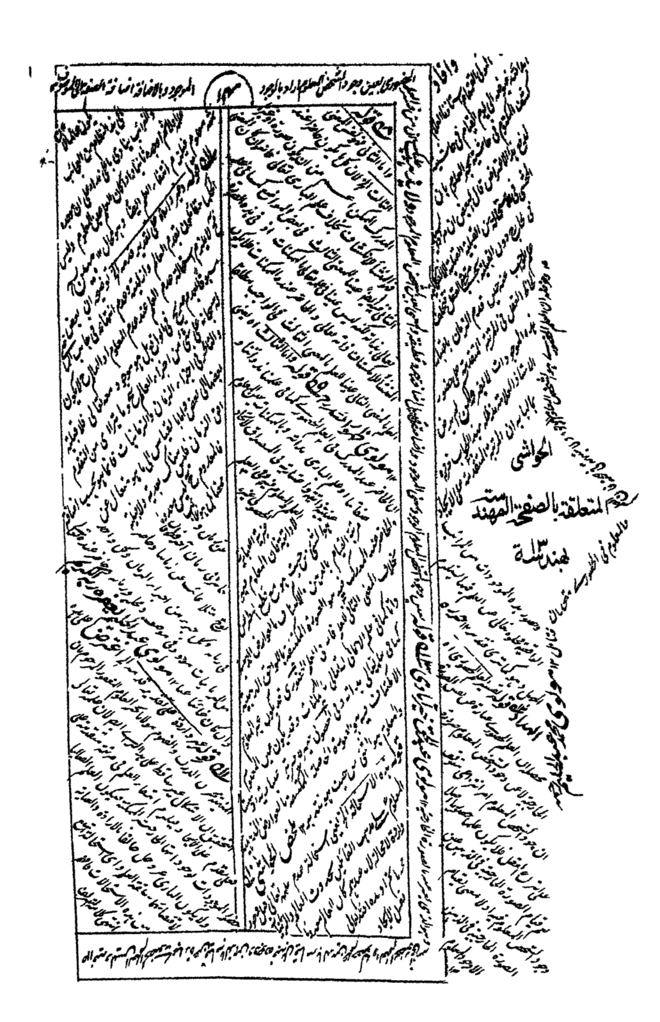
وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم

اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان اخر وليس معدوما

محضا في جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وزمانه وحاضر عنده

تعالى وان كان غائبا عنا ومنهم من فسر العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم وفاسد لان العلم

الحضوري ليس عين وجود الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الحاضرة وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم



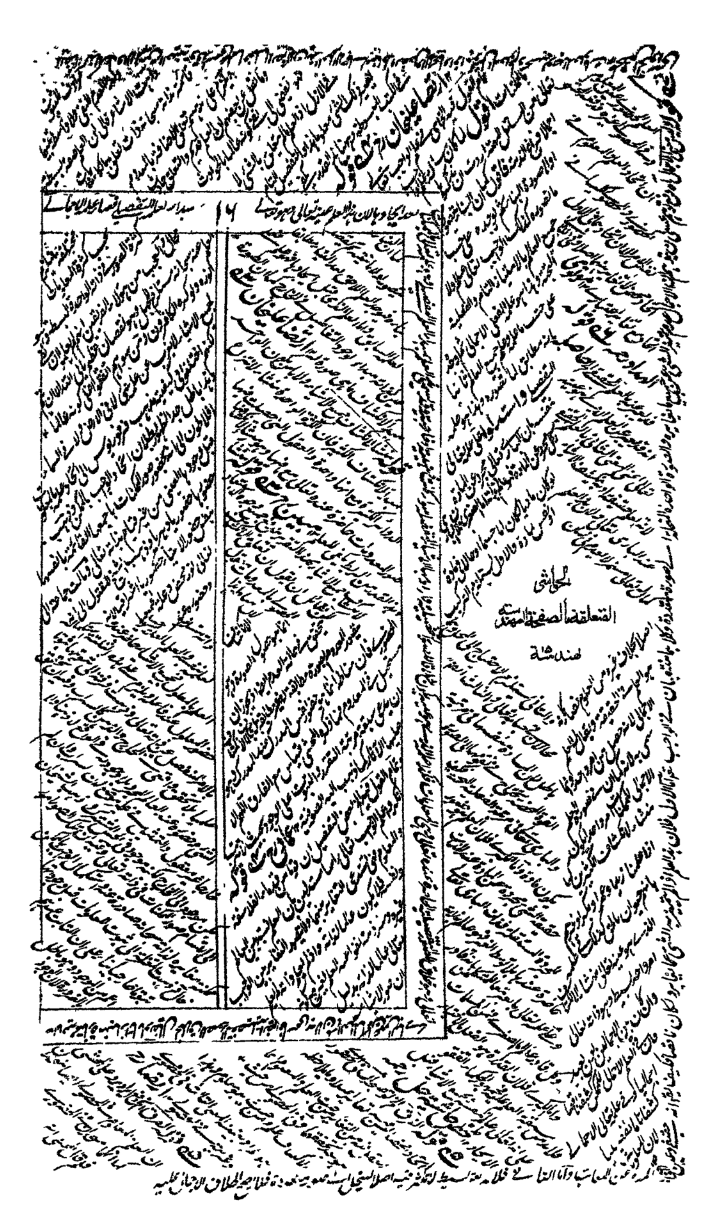
الحواشي

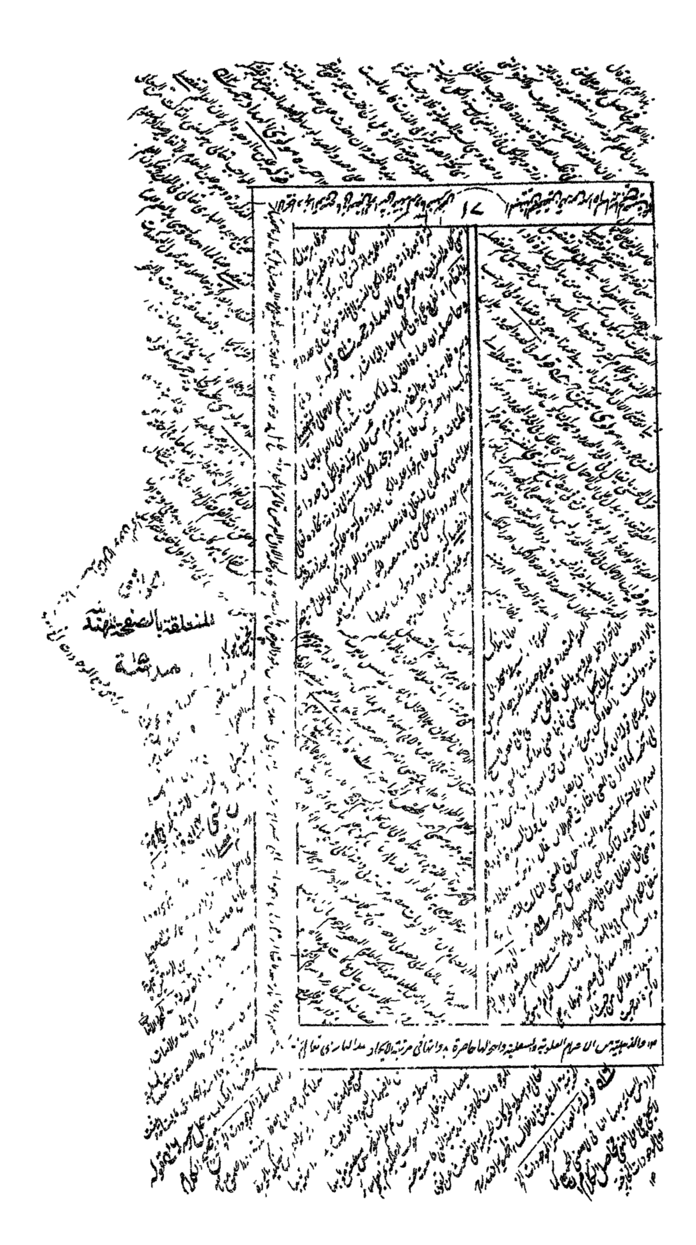
المتعلقة بالصفحة المهندسة

وفي العلم الحصولي غيره وقد تحقق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني وهو مبدأ الانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الاشياء عنده وجميع الاشياء معلوم له سواء كانت تلك الاشياء معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية ١٢ منه وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي الخلاق للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة محللة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك اي عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة هو اذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصل شيئا بعد شيء الى هذا اشار الشيخ الفارابي قدس سره في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته وتتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة فلا تزد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتأمل فانه يحتاج الى تجويد تام للذهن ١٢ منه

اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج و[illegible] مراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنون والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشرع باللوح المحفوظ والنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشرع وهو الهيولى الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية والقوى المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش المنطبعة حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى ١٢ منه


الحواشي
المتعلقة بالصفحة المتقدمة

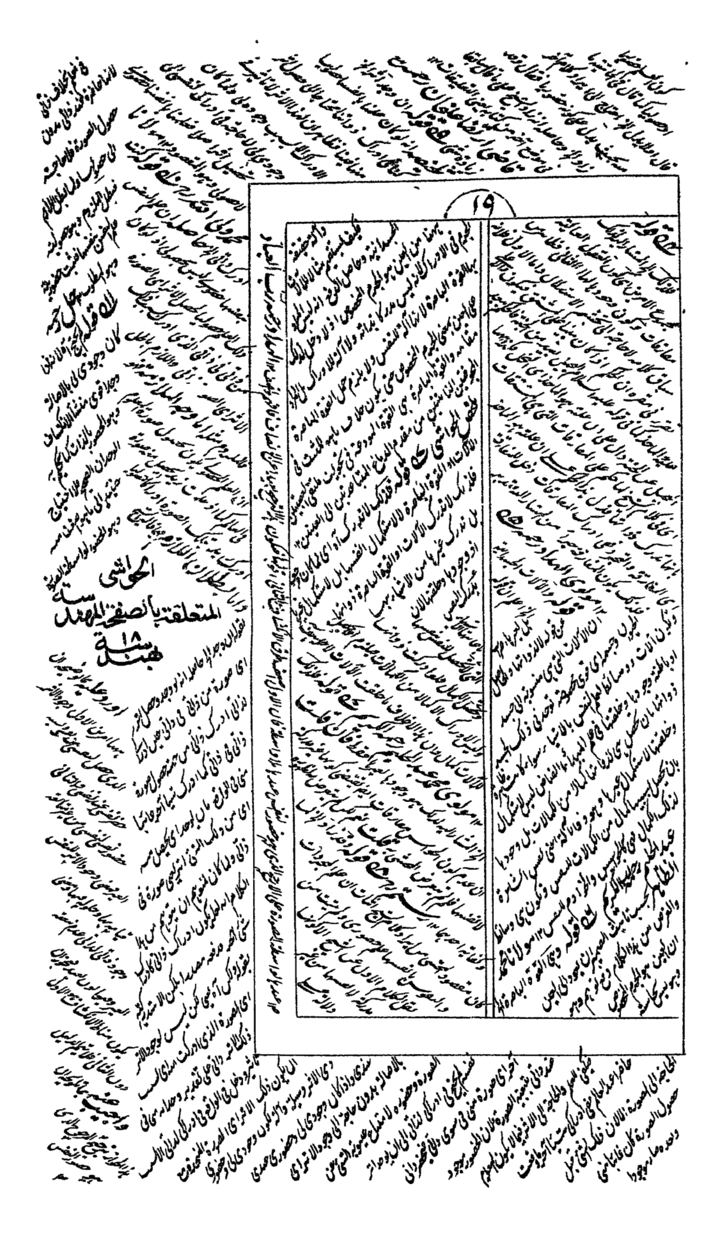


وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق
اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

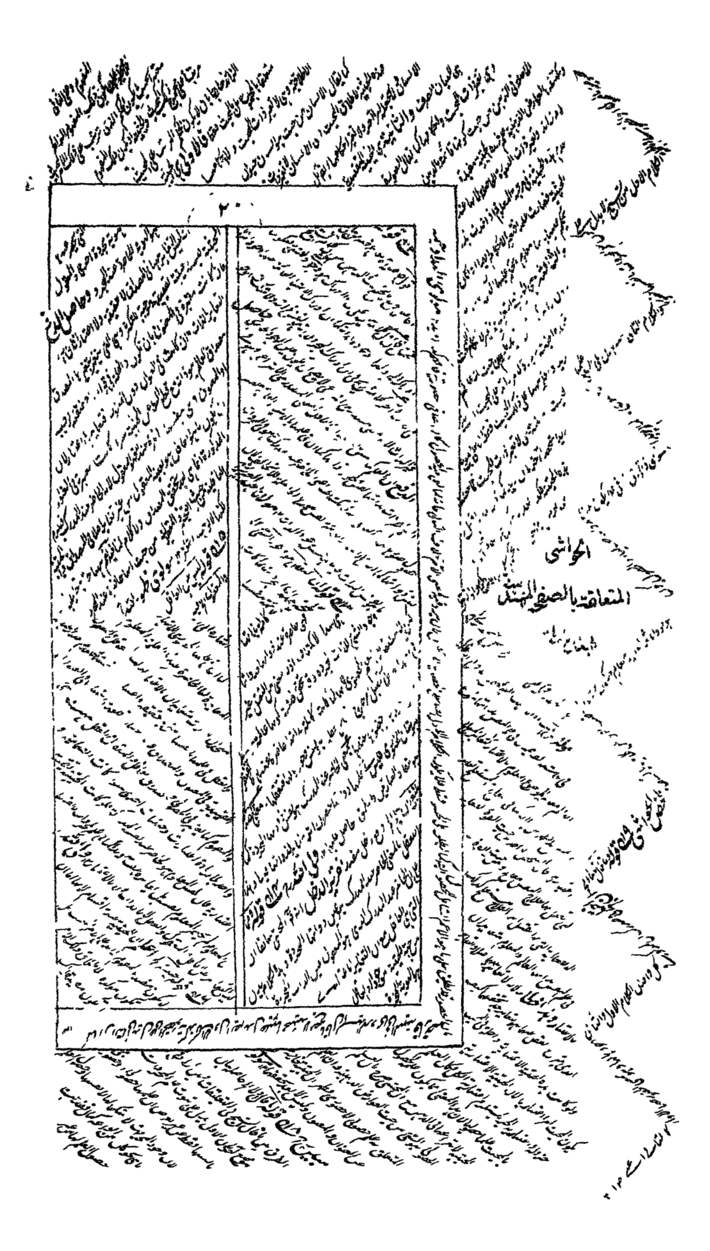
قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا اه قال الشيخ في التعليقات في بيان
ذلك الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها
فلذلك تدرك ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها والآلات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذواتها
وليس كذلك النفس وقال ايضا في موضع آخر ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت مدركا ذاتي كما
ادرك شيئا آخر بان يوجد اثر منه في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركه مني في ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي
الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي الذاتي الى ان يوجد اثر آخر في
سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجرد
لما كان وجوده لا نفسها يكون تعقلها ايضا بذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري
هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاصل عند المدرك هو عين ذواتها المجردة وما
ينبغي ان تعلم ان ليس بين العاقل والمعقول تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اذ ليس
حيثية تقييدية موجبة للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطأ كيف ولذات المجرد
مع الحيثية هو اعتبار يعتبره العقل

قال ولا يلتفت الى ثبوت علم المجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا وحضوريا وقال انما يدل على علمنا بانفسنا علم حضوري

مثال للعلم الحضوري

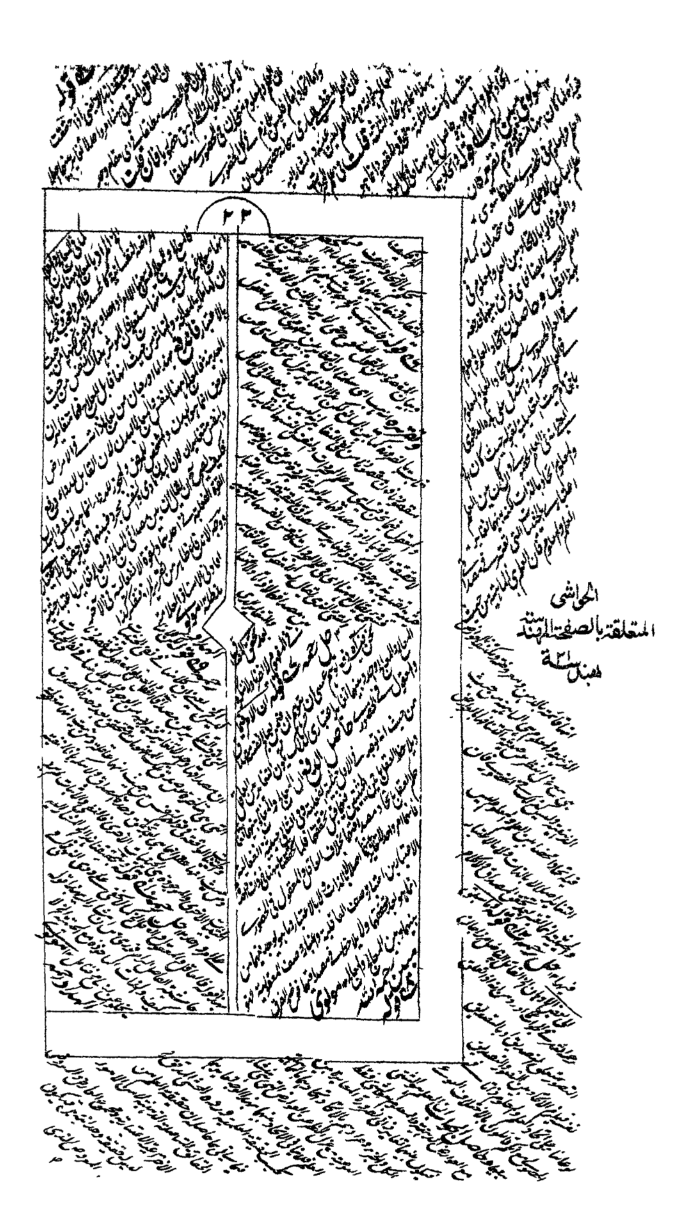


الحواشي المتعلقة بالصفحة

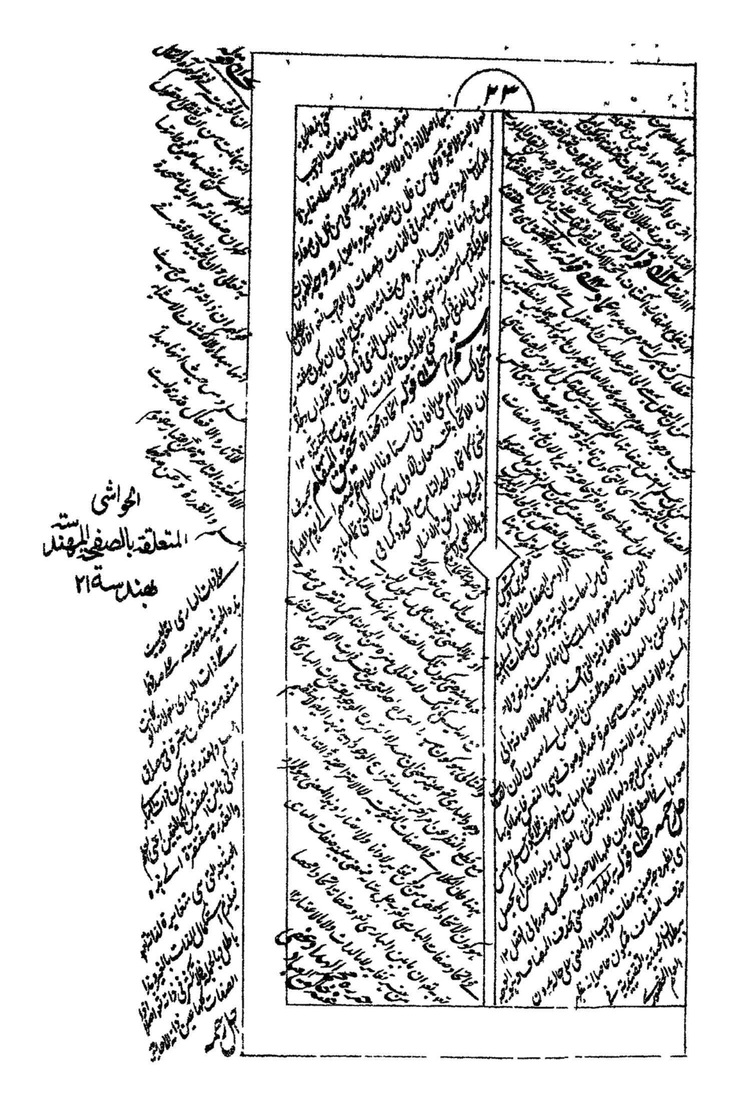


والعلم المتعلق بها علم حصولي فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام

توضيحه ان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن ليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك الذات المجردة علما حصوليا اذ حينئذ العلم بها لا يمكن الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه ما قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول وان الامر فيما نحن فيه ليس كما في العالج والمعالج حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد ليس بينها تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في تقييده و هذا ظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا وان اتحادهما ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هو مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف لك عن غطائه ان شاء الله تعالى المحقق يظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية وبه يظهر ايضا ان عينية صفات الواجب تعالى هنا والاتحاد محضا وان الحيثية في قوة ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار قدرة فهي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة عليه ومنهما حتى يثبت الكثرة فيه مع ما هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك المنعام ١٢ منه



الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
هنا



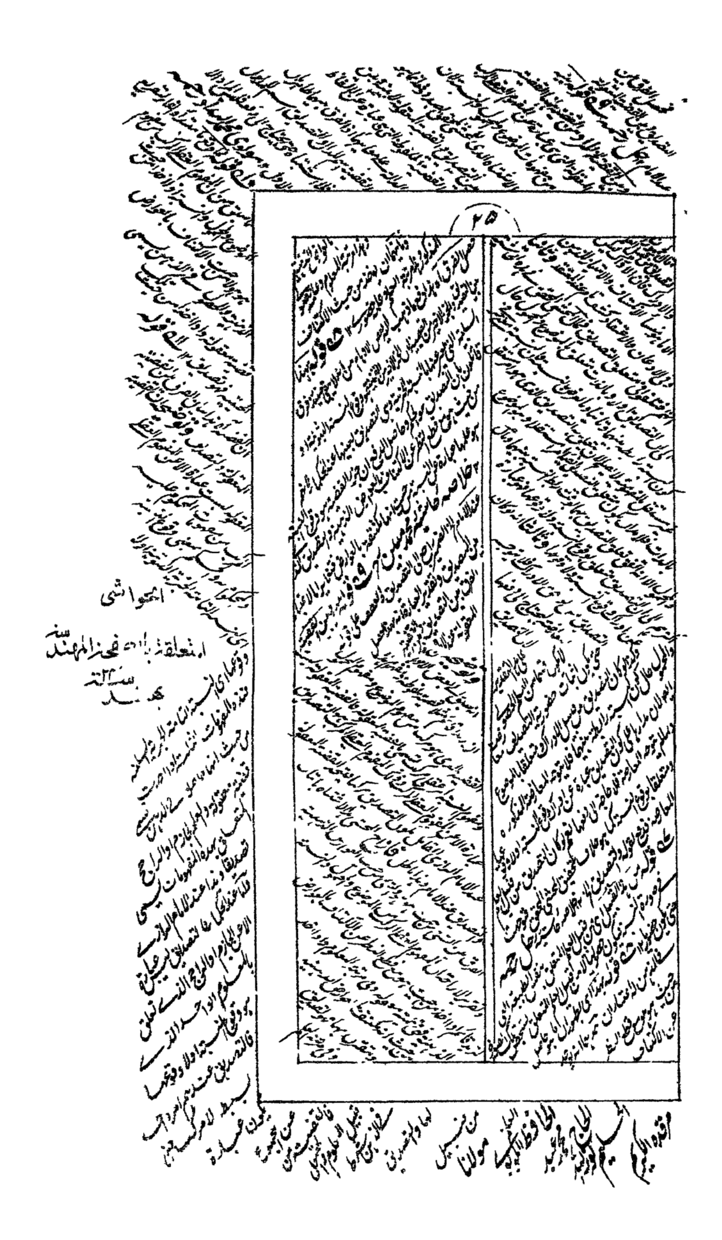
الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
هندسة ٢١

والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا

قوله والتصديق يستدعي الخ لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فعلم حصولي والتصديق على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة من هذا القبيل فبهذا حصل الفرق بين التصديق و بين الجزء الاخير من القضية عند الاوائل وبينه وبين القضية عند الامام وما وقع في الحواشي الشريفية على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام اما عند الاوائل

تتمة

الدليل على كون المقسم علما حصوليا

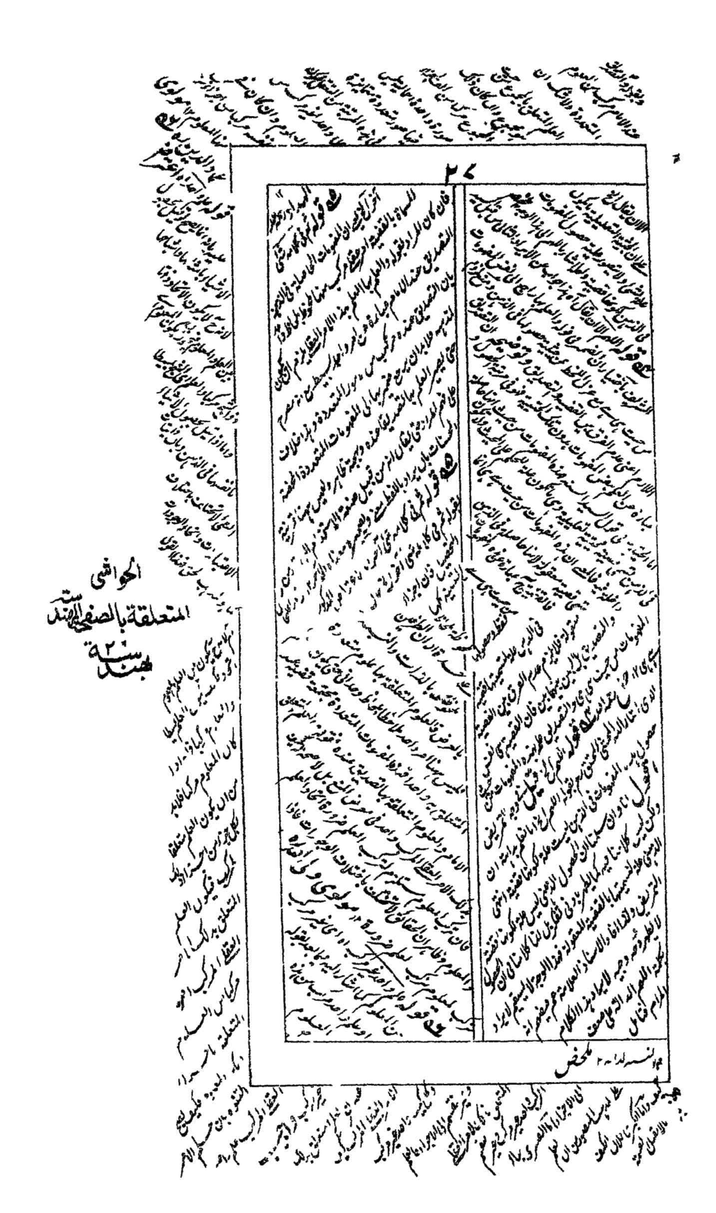


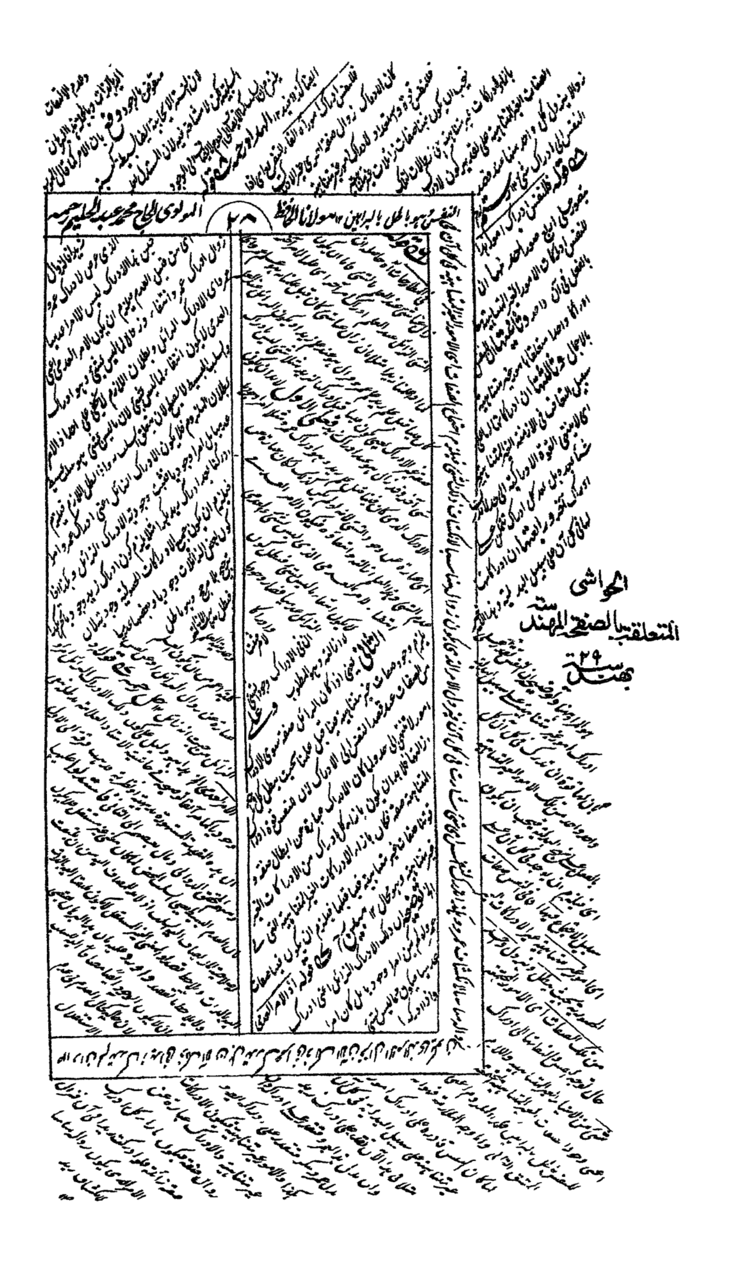
الحواشي

فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة اولا وقوعها ليس كما ينبغي فتامل

وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن ليست بقضية بل علم بها مغايرة ان يراد العلم
بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق والا
ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق
علم حصولي وان اريد العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق
فعلى تقدير القضية بهذه عدم الفرق بينها وبين التصديق
اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية
دون التقييدية ثم في كلامه شيء آخر هو ان المراد بالمفهومات
في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى
قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا
نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي
المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث
انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم
والتصديق عنده اما علم مركب من العلوم المتعددة او علم واحد بسيط منه

لا مراد شي
السيد الشريف بعدم
تفرقته بين


٢٧
الحواشي
المتعلقة بالصفحة
ملخص



الحواشی المتعلقة بالصفحة المهندسة ۲۹

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا اذ حالة العلم ان لم يحصل لنا شيء ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله وهو محال ان زال امر فالزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك

قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة اه فان قلت قد وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وهي اعم من ان يكون غير المعلوم وهو في العلم الحصولي او عينه وهو في العلم الحضوري قلت من البين ان الصورة الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية مع المحكي عنه محال والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا فتدبر فان الحق احق بالاتباع

قوله ان زال امر اه في المطارحات ان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراكا او امرا اخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء وعلى الثاني فللنفس ادراك امور لا ينتهي الى حد

وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ١٢ منه

في حالة العلم حصول شيء لا زوال شيء

فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحد منها عنه قصد النفس

الى ادراك شئ آخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال

فتنتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية يكون

كل منها انتفاء ادراك آخر حاصل قبله

وهو مولانا جلال الدين الدواني اورده في شرح هياكل الانوار منه

قد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل الشامل بل ظاهر

البطلان على ان في هذا الطرد قانونا لا يخفى دفعها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل

يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يكون مستلزما

للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العمى واللاعمى ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس بشئ

لكنه مستلزم لشئ مع انه قد اشتهر ان السالبة حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت فظاهر ان ذلك

ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب

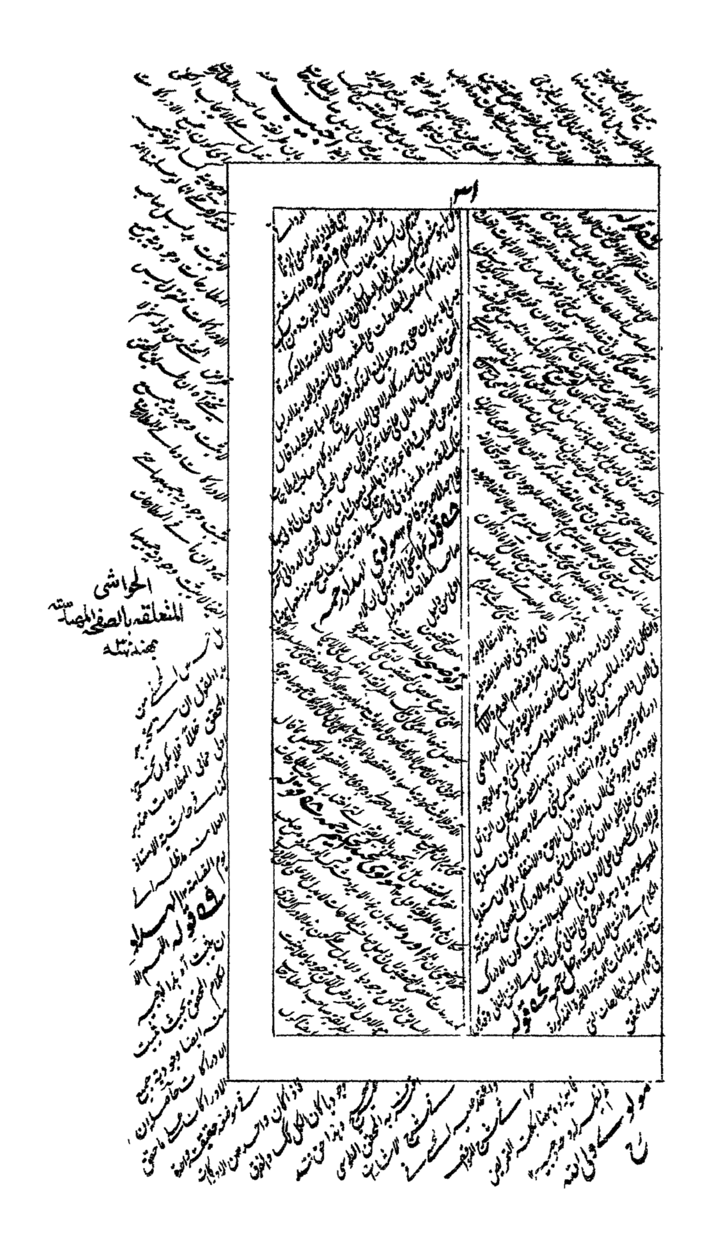
الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا

ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية منه رحمه الله تعالى

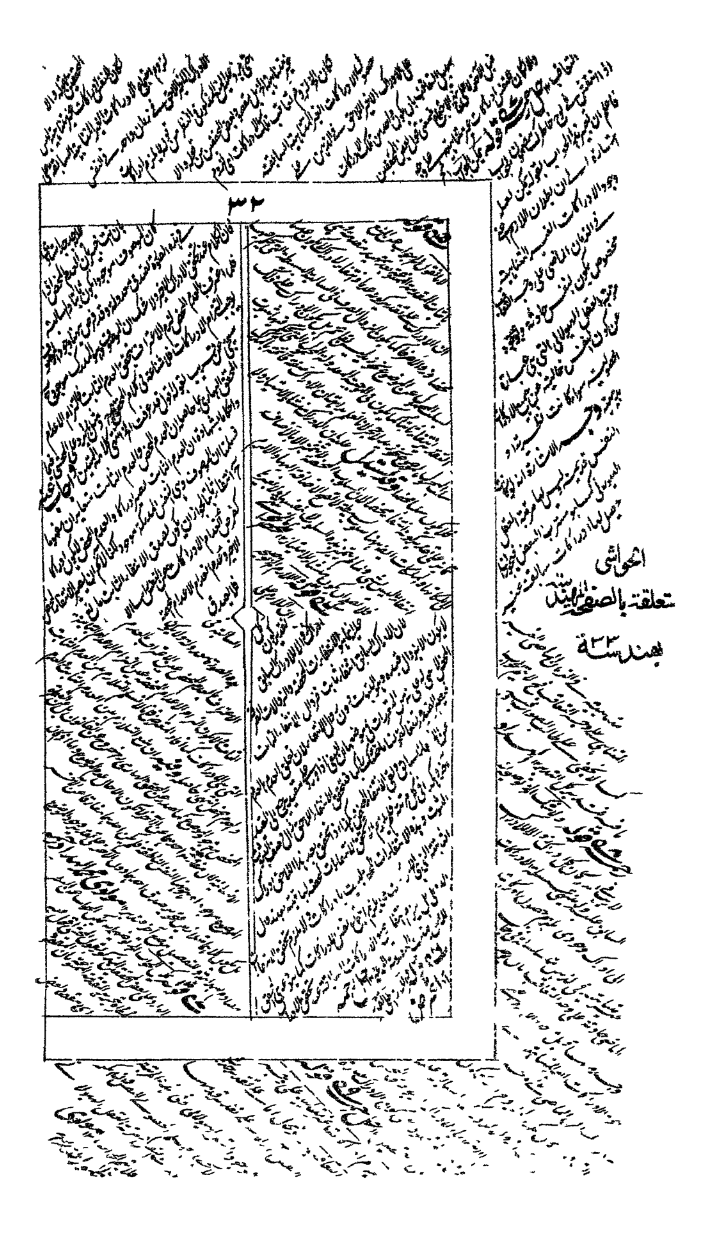
في حالة العلم

بين حصول شئ لا

زوال شئ



الحواشي
المتعلقة بالصفحة المتقدمة



الحواشي

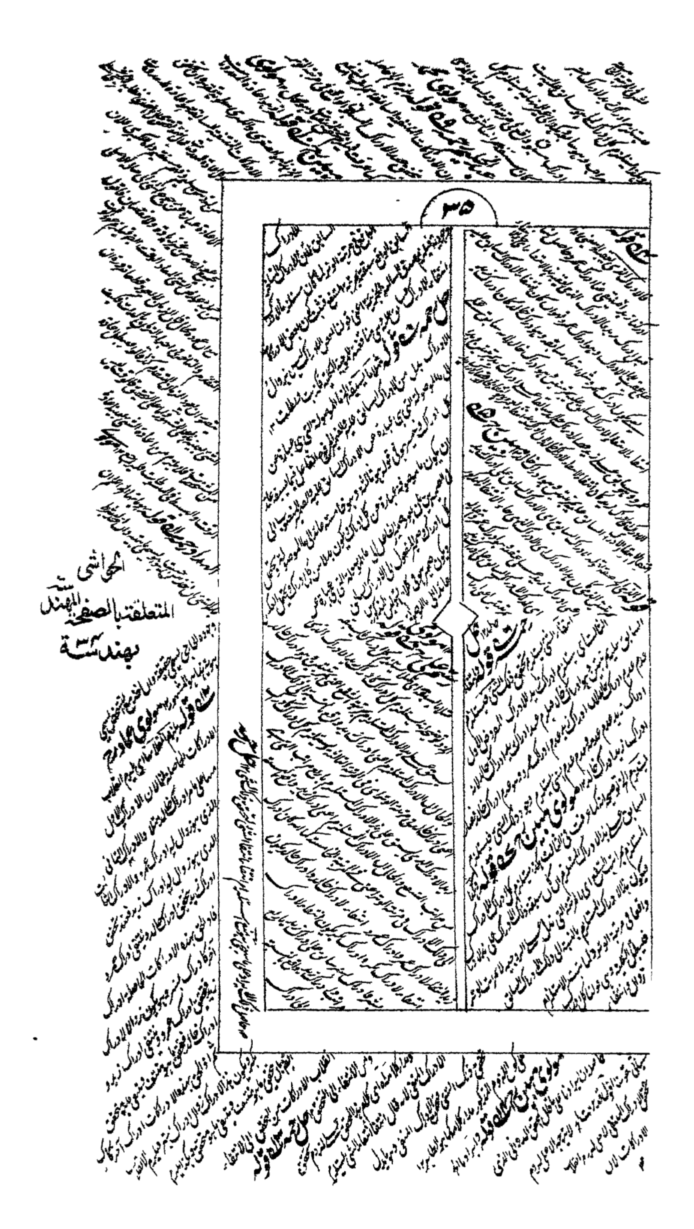
متعلقة بالصفحة ٣٣

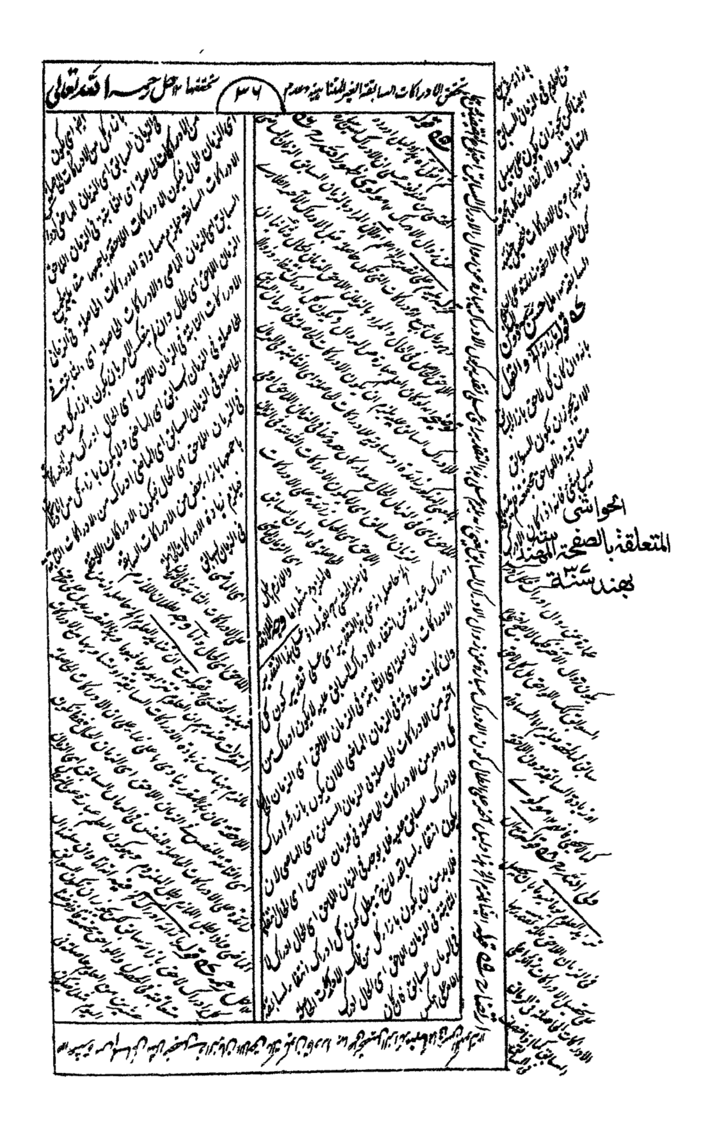
اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات غير متناهية
بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل ادراك زوال
للادراك السابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا فالاولى
في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق
الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير سلوب لا اعدام للادراكات
فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا لانا نقول الادراك
على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل يكون انتفاء ثابتا ضرورة
ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والا فاللازم على تقدير كون كل ادراك
زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا
الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة هذا
ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية
بل لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك
السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب

الدليل على ابطال كون العلم زوالا

اذ زوال الشئ ليس لاعدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا التحقق
ان كان للادراك انتفاء لادراك آخر حاصل قبله كالادراك الذى نحققه
ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق
عليه بمرتبتين الذى كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشئ
يستلزم تحقق ذلك الشئ فتحقق الادراك المنتفى فيستلزم
الادراك الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم
كل ادراك للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعنى
الواقع فى المراتب الوتر منه كما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه

حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية التى لغير الادراكات
انتفت هى باتها اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدوم بعينها وفهم منه ايضا انه على
هذا التقدير اذا لحق بذلك الادراك ادراكات أخر يلزم انقلابها بان تحقق ما هو منتف
وينتفى ما هو متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها كذلك
ومدار كلام على لزوم تحقق الادراكات المنتفية وايرادنا على ما بيناه انما يتوجه عليه ١٢ منه


الحواشي
المتعلقة بالصفحة ٣٥ المهند
بهند ٣٣ سنة



وان كانت حادثة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال

ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من

الادراكات اي صفة اي الثابتة في الزمان الماضي الا ان يكون بازائه ادراك

آخر من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي لان

كل واحد من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي الحال انتفاء

للادراك السابق عليه فلو وجد في الزمان اللاحق اي الحال ادراك لا

يكون انتفاء للسابق لا يلزم بطلان كون كل ادراك انتفاء للسابق

فلا بد من ان يكون بازاء كل من تلك الادراكات

الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال

في الزمان السابق

الحواشي

المتعلقة بالصفحة ٣٧

الدليل على ان العلم حصولي لا زوال

وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه وهكذا اقول قد عرفت
ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق
السلب البسيط بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي و
لان الادراك صفة قائمة بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة
لشيء والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء على هذا التقدير ادراك
فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت للشيء ولا
شك انه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم من تحقق
الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة
والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة
ثم اقول يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان
يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا ومساويا للادراكات
الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك من الادراكات
الحاصلة في الزمان اللاحق الا ما بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق مع ان تزائد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه وايضا يلزم

على هذا التقدير اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس دركات غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك نفسه لا لصفة هو ادراك اخر يلزم ان يتحقق فينا صفات غير متناهية هي دركات غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان لا يتحقق شيء منها او للمصنف لم يرد بالشيء الزائل الا الادراكات وصفة غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير ان يكون الادراك زوال الامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة

قوله والا كان العلم اه وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد

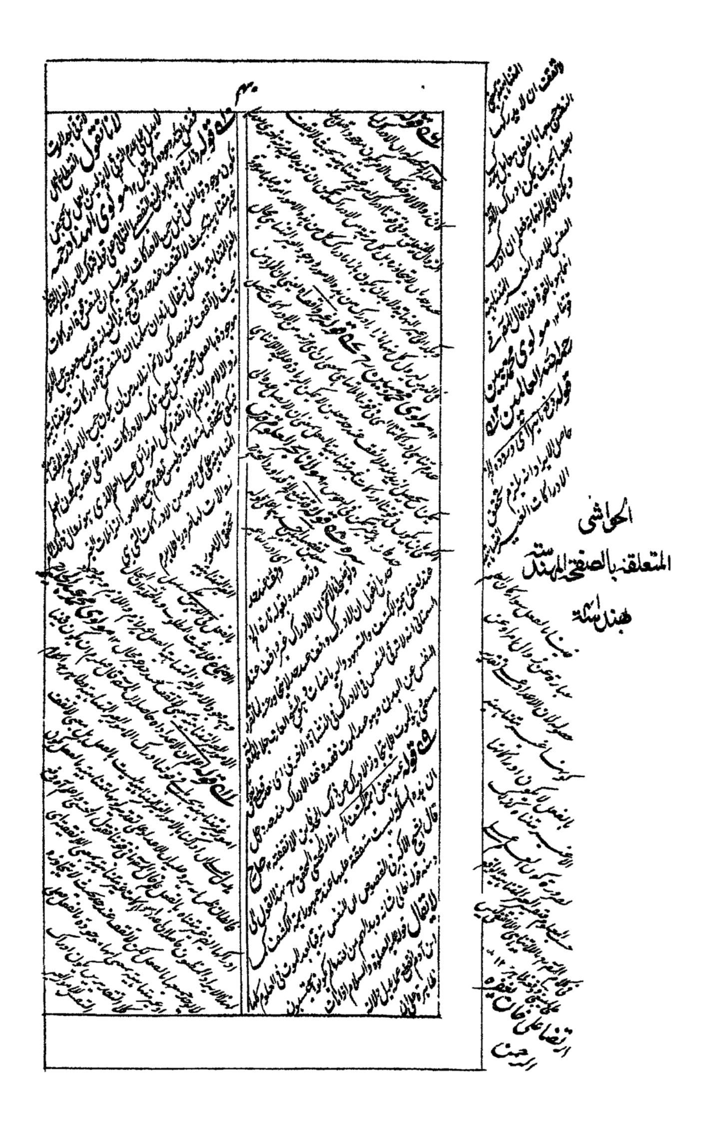
لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال الزائل الواحد اه نعم لان فالعلم بذلك هو الزائل بزوال و العلم بهذا هو ذلك الزائل بعينه بزوال اخر ١٢ منه رحمه الله تعالى

الدليل على ان العلم حصول لا زوال

الحواشي

المتعلقة بالصفحة المهندسة

٣٨



الحواشي

المتعلقة بالصفحة المهندسة

فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد

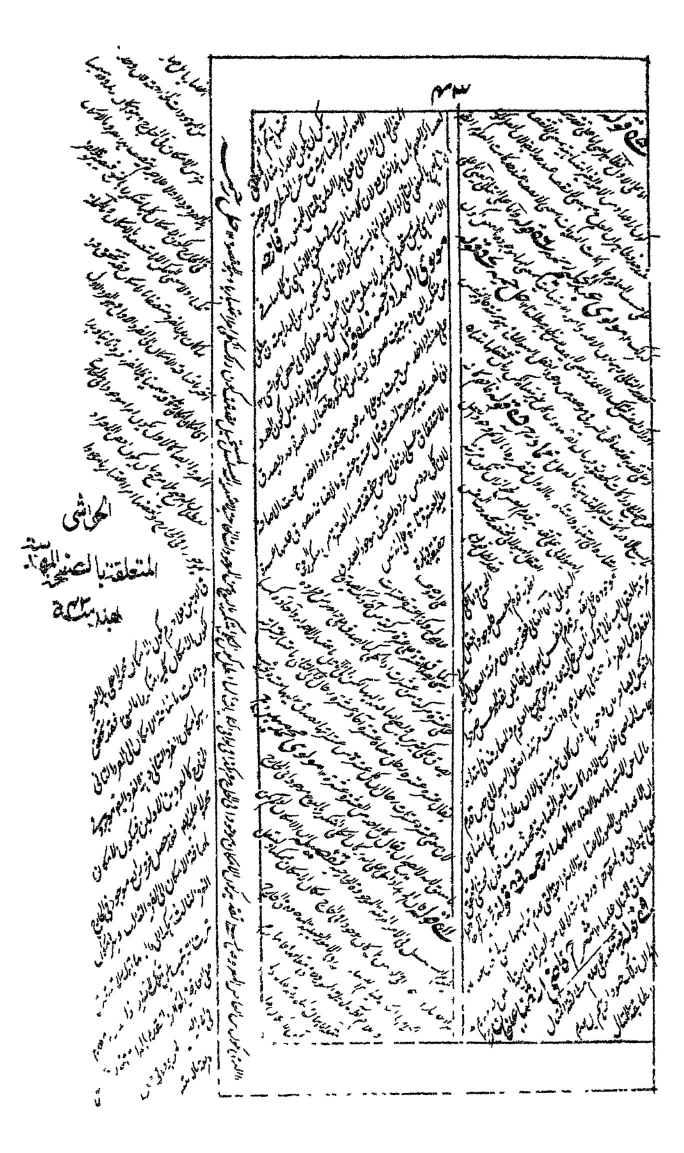
اقول وايضا العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثا لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا يتوجه الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعدام غير الاعدام الاول والا يستوي حال العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون له حاصله ان الادراك لما كان زوال امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات وقد منع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود ان لا ترقي للنفس في النشأة الآخرة وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم هو تقدم كل امر زائل على الادراك الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال والاعداد المرتبة اه اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية

المقصود منع ... على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه

تتمة الدليل على ابطال كون العلم زوالا

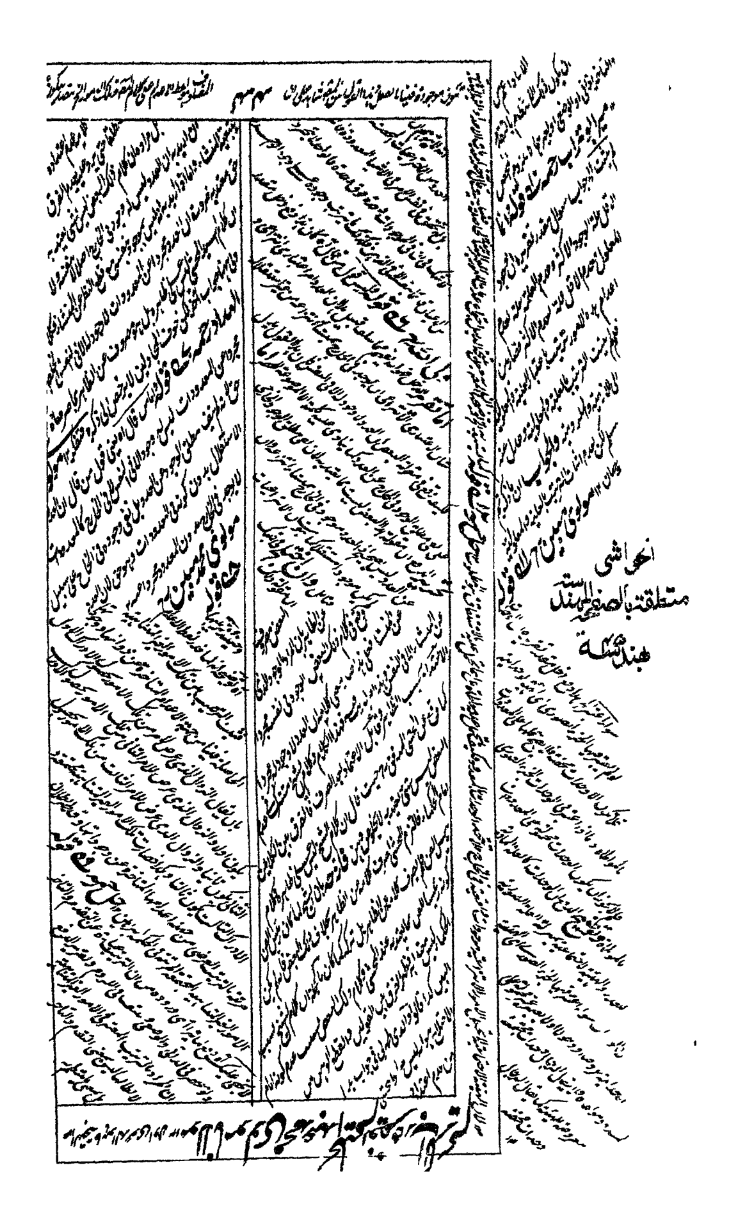
بمعنى انها غير واقفة عند حد ومن الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد و
التحقيق ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم
تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من الامور العينية الموجودة فعدم
تناهيها بالمعنى الثاني والحق هو الاول لان الاعداد من الامور التي تتكرر نوعها
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر
وعلى تقدير قدمها فلما تقرر في موضعه من وجود العقل الهيولاني تأمل منه ١٢
تنبيه على عدم مطابقة المثال للمثل له منه لان العشرة مثلا لا يصدق
على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات منه ضابطة ذكرها صاحب
التلويحات هو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي فرد فرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهوم
تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق
يلزم ان يكون امرا اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والبقاء والحدوث
والموصوفية واللزوم والتعيين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان
موجودا لكان ممكنا ولننقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة منه ١٢

التحقيق
ان الاعداد من الامور
الاعتبارية



الحواشي

المتعلقة بالصفحة



الحواشي
متعلقة بالصفحة السابقة
هندسة

وتلك الامور الحاصلة فيها مرتبة موجودة معا لانه لما كان العدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين علة لعدم ما فوقهما موجودة فيها بالفعل

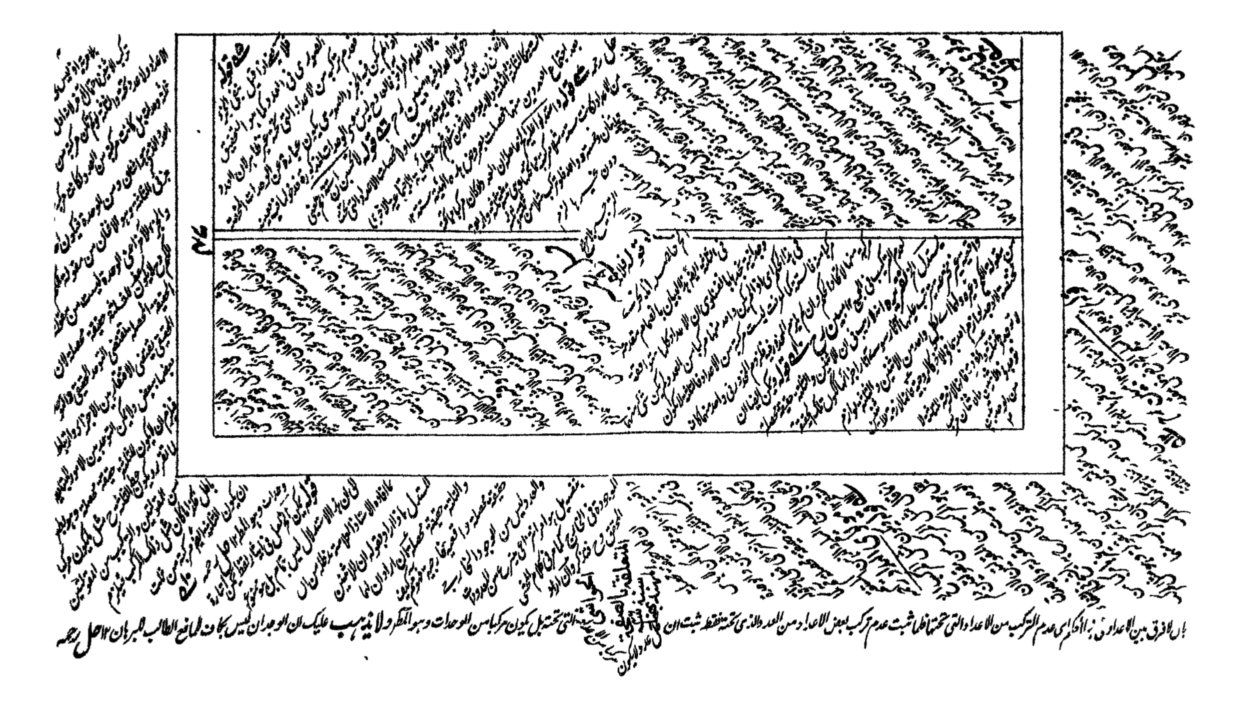
ولانه مركب من الآحاد ولست اقول مركب من الوحدات كما يوهم من ظاهر عباراتهم كيف والعدد محمول على المعدود بالمواطاة والوحدات محمولة عليه بالاشتقاق والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فهذا العدد المركب منها والكلام المنقول من الشيخ في الهيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان فهو حق قوله والامور التي اعداد تلك الامور مترتبة في سلسلة واحدة المتاخرة قوله لانه لما كان اه لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر كذلك كما بين العلل والمعلولات وبالتقدم والتاخر الوضعي كما بين الاجسام والمقادير كذلك يحصل باللازمية والملزومية وانما يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية لكان

فوجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول

سواء اعتبر فيه الجزء الصوري او لا كما لا يخفى منه يعني ان كلامه في الوجود النفس الامري لا الخارجي ١٢ منه كما يشهد له قوله فعدم ماتحت الاعداد ١٢ منه

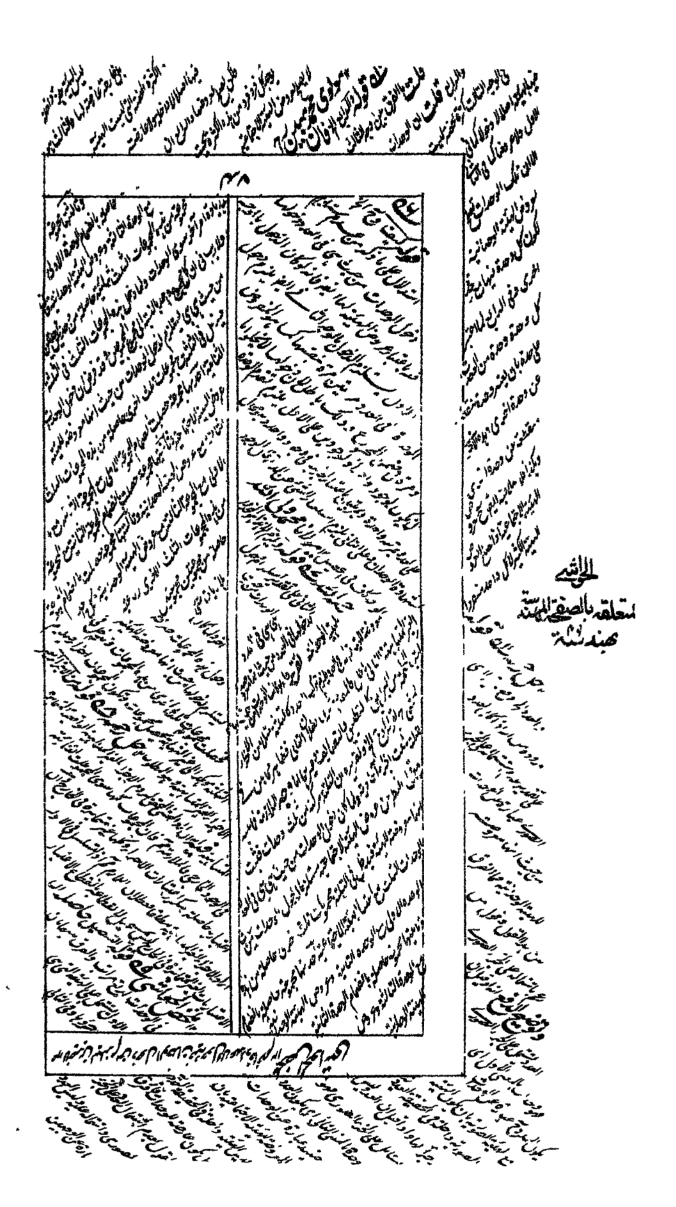
فعدم الاقل علة لعدم الاكثر وجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته
كما تقرر في موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري
ظاهر لا سترة فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلان العدد حينئذ محض
الوحدات بلا انضمام امر اخر فدخول الوحدات في العدد كدخول الاعداد فيه

قال ارسطو لا تحسبن ان ستة مثلا ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه
بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد لزم
الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها
فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة وجدانية
وهي التساوي بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة لهما حقيقة
محصلة ولها لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون
مركبا من العدد الذي هو الاثنان مع الوحدة وحينئذ لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون
مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم
التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته ١٢ منه



الحواشي المتعلقة بالصفحة

بل لا فرق بين الاعداد في هذا الحكم اي عدم التركيب من الاعداد التي تحتها فلما ثبت عدم تركب بعض الاعداد من العدد والذي تحته فقط ثبت ان ... التي تحته بل يكون مركبا من الوحدات وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان الوجدان ليس بكاف لما نفع الطالب للبرهان ١٢ حل رحمه


الحواشي
المتعلقة بالصفحة المرسومة
بهندسة

رد على قول المحقق ان العدد محض الوحدات

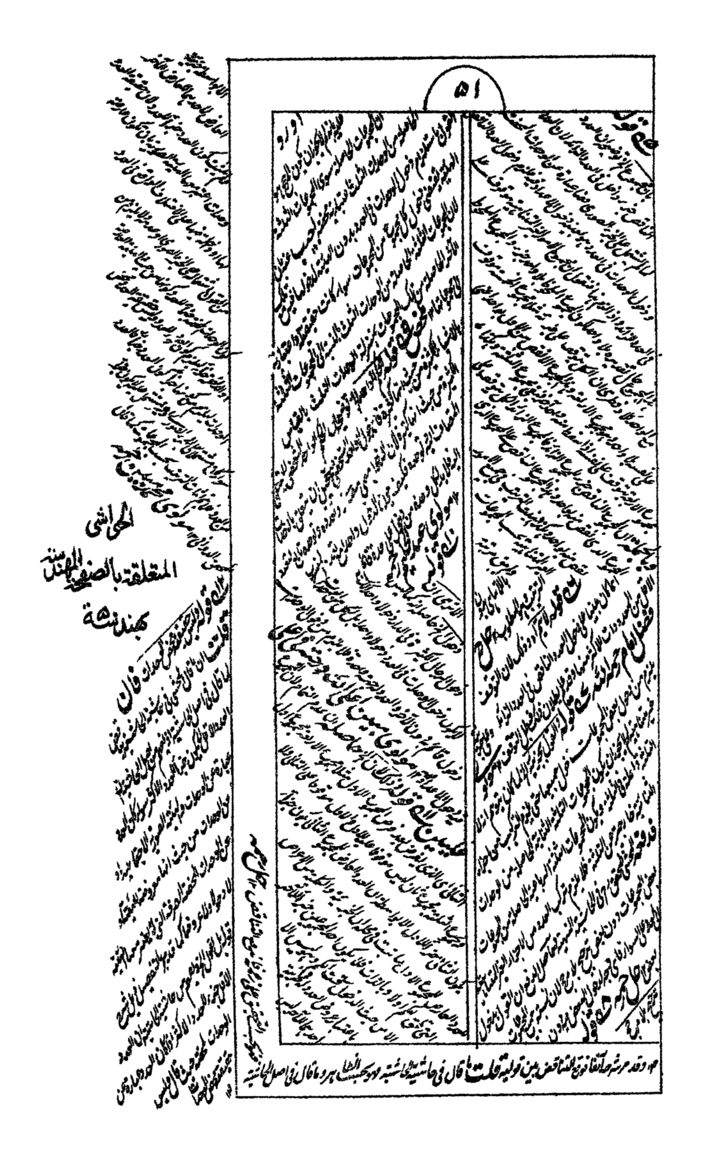
اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد
حقيقة محصلة وهو شيء مركب من الوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك
ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما يشهد به
الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في
العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد كالثلثة
مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ حينئذ يكون المجموعات الثلث الحاصلة من
الوحدات الثلثة جزءا وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة

التفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون
تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة
داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها
والعدد على كل [illegible] العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري هو الامر الاول وعلى
تقدير عدم اشتماله عليه [illegible] لا استلزام [illegible]

وهكذا امر انا نتصور الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على احد ثم بما حققنا ظهر لك ان ما قال هذا المحقق في بيان الامور الغير المتناهية متمسكا بان مجموع الامور الغير المتناهية متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد اخر وهكذا الى غير النهاية سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه

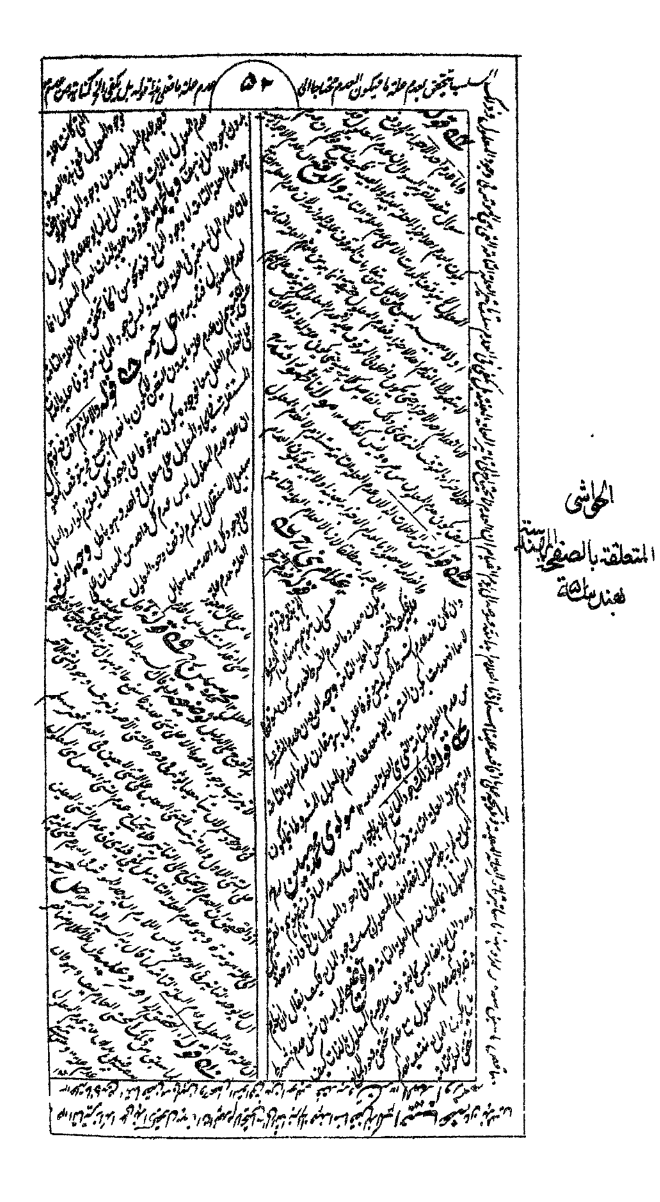
والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول هو قائم به ١٢ منه وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزءا له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان كلية الجزئية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزء العدد لان حقيقة وحدات عندهم مع هيئة صورية اما بعروضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين فليس حقيقته محض الوحدات ١٢ منه

قال الفاضل ... محمد خان القرابغي المعروف بيوسف كرسي من ان العدد عارض والمعدود معروض والا يلزم من عدم كون عارض



الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة ٥١

هو وقد مر شرحه آنفا فوقع التناقض بين قوليه قلت ما قال في حاشية الحاشية وهو بحسب الظاهر وما قال في اصل الحاشية



الحواشي
المتعلقة بالصفحة الرابعة والخمسين

نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث فهكذا
لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا تحقق كل واحد واحد من
احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة
هذا والوجه الثاني ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم
علة ما واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل عدم
المعلول يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فمتى بعينه لا يترتب وجوده الا على شيء بعينه
واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصور الجماهير من مقارنات الموقوف عليه
ولوازمه لا من الداخل فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن لعدم
العلة التامة الذي هو العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم
المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

ابطال الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية

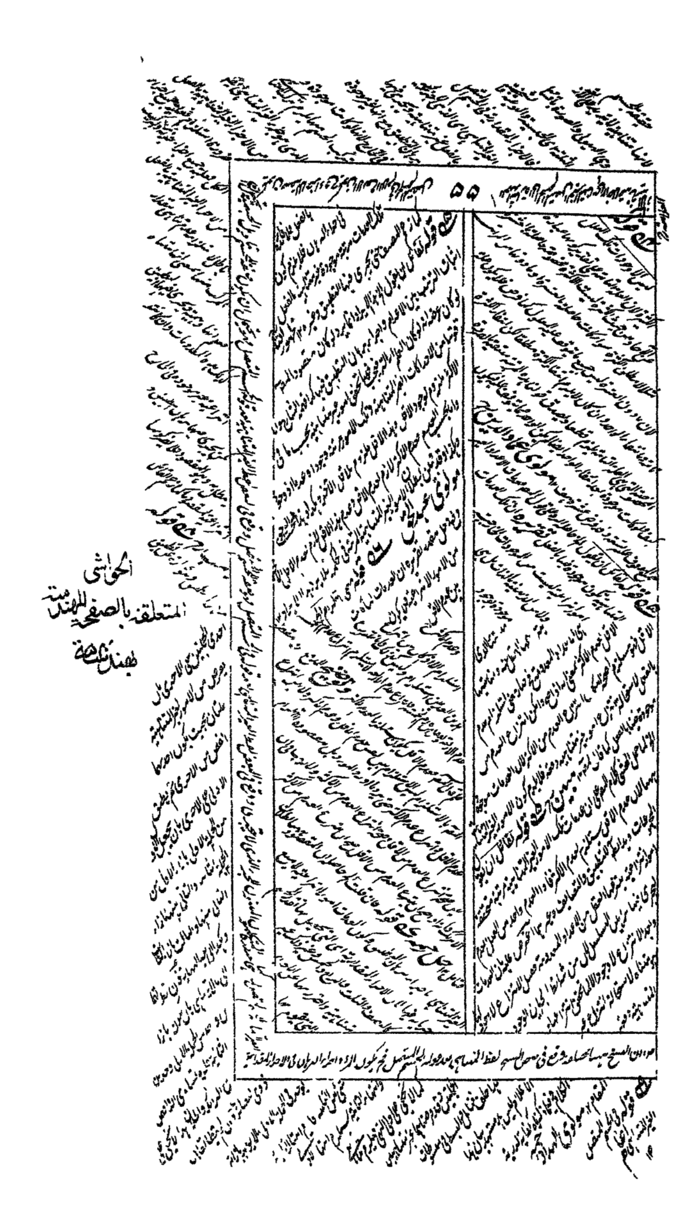
ولهذا نمنع استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل كما قال المصنف رحمه الله ١٢ منه والا يلزم عنه
انعدام العلل معا وتوارد العلل المستقلة على معلول واحد ١٢ وهو ممنوع عند المشهور
بما قال الماد ١٢ منه وما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجوده الا على شيء بعينه ففي الوجود
مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود

فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضاً

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها
لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزء نفسها
لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم
ان يكون هي جزء لتلك الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف
على العلة التامة بتوقفات كثيرة وبصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدمات
العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات
تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد
منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمها وظاهر ان الامر ليس كذلك
اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات
الاعداد اه لقائل ان يقول تلك العدمات امور انتزاعية ينتزعها العقل
من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر استلزام صحة
انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا تكون تلك العدمات موجودة
غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات وكونها امور
انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

تتمة لابطال كون العلم

ازالة


الحواشي
المتعلقة بالصفحة للهندسة

يجري فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع

تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل

اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة واما موجودة

متعددة واما موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضايا

الخارجية كما اذا تسخن بعض المتصل وتبرد بعض آخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك

بارد وثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم

يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فلو كانت تلك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية

بالفعل فتعين انها موجودة واحدة بوجود الكل فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تعدد وتكثر ثم

العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه اجزاء ويفرض شيئا دون شيء فبطل ما توهم انها متعددة موجودة بوجودات كيف

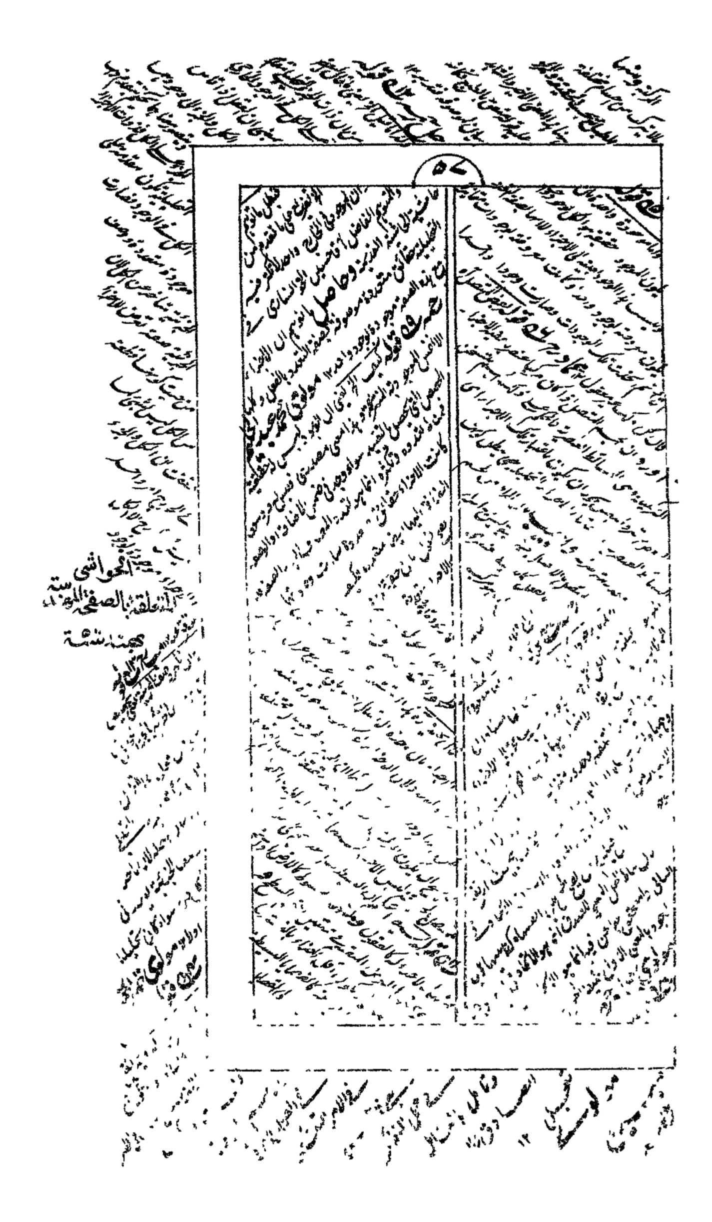
والوجود هو نفس تحقق الشيء وليس له فرد سوى الحصة المعينة او وصف او الا فانه في الدينار في

التحصيل الماء والجمد لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة

جسم متصل بسيط متفق بالطبع كذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي متقدمة على الكل في الوجود الخارجي بمعنى

ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم الجزء عليه ووصف الجزئية متأخر عنه لما حققت ان الكل والجزء في

الخارج امر واحد مع ان التأخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء فاحسن تأمل الروية وكن على سلامة القريحة ١٢ منه



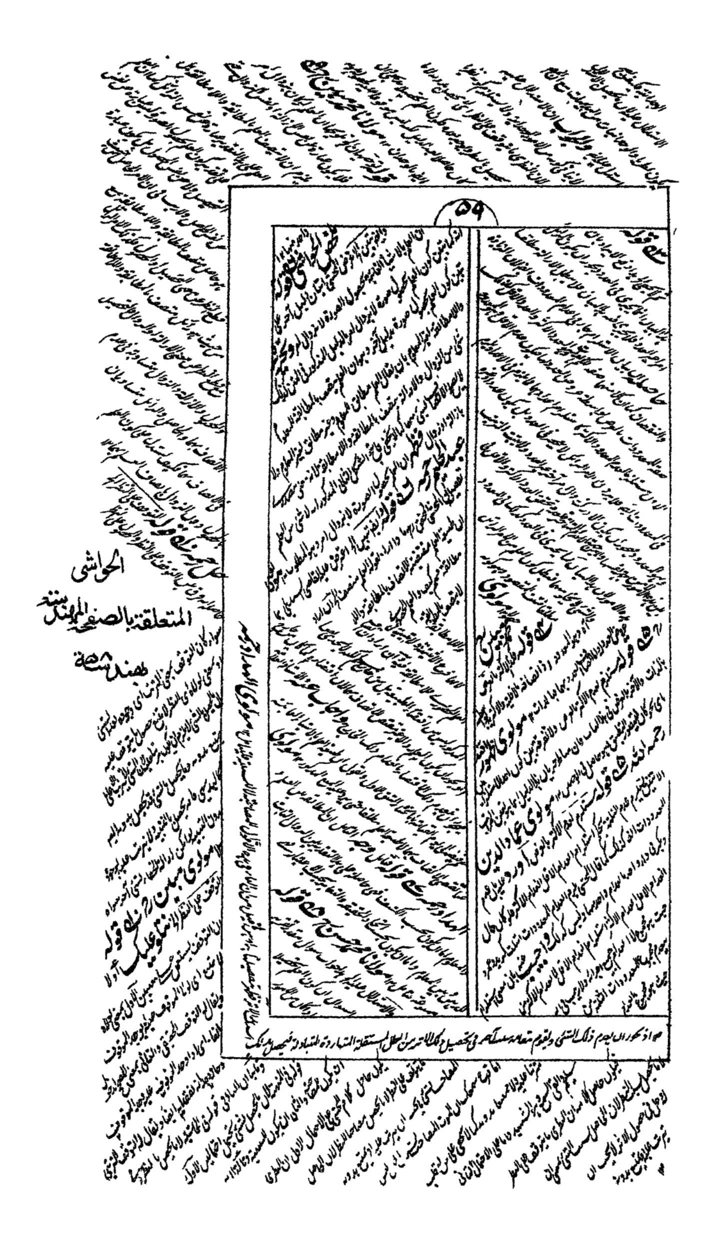
الحواشي المتعلقة بالصفحة الموجودة

فتبين بطلان هذه فى الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة من الامور التى نجدها فى انفسنا ولا نحتاج فيها الى بيان ولان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر

قلت الاجزاء المقدارية انما يجرى فيها برهان التطبيق لان منشأ انتزاعها موجود فى الخارج واما فى الاعدام فمنشأ انتزاعها ليس كذلك ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجرى فى اعدام المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات فكذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض ولا يرد ان الامر الزائل لا ينحصر فى العدم فيجوز ان يكون الادراك زوال امر آخر غير العدم قوله فتبين بهذا اه وايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما فافهم قوله ولان كون العلم تحصيلا اه و الاستدلال عليه لا ينافى كونه من الوجدانيات اذ النظرى هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر

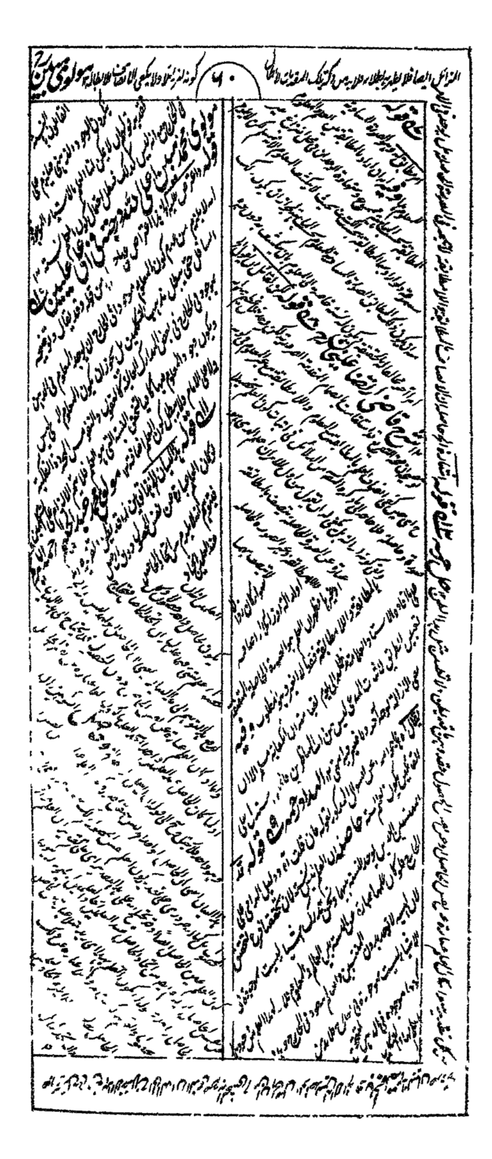
توجيهه ان العلم على تقدير كونه زوال الامر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا ١٢ منه والتوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بالشئ لا يلزم ان يكون مترتبا عليه ممتنعا بدونه فافهم ١٢ منه

دليل آخر على ابطال كون العلم زوالا



٥٩

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة



الحواشي

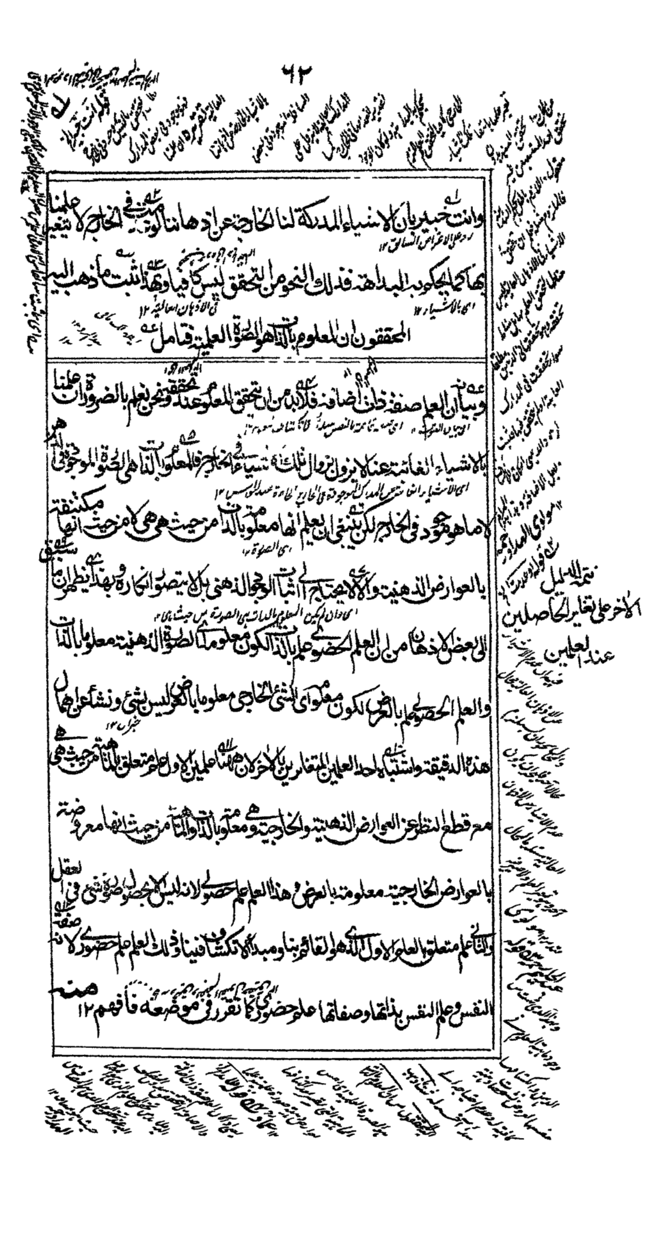
المتعلقة بالصفحة ٦١ بهندسة

لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم بما عداه

قوله لما سبق اى والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد وفيه وجه آخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذاك يلزم تحصيل الحاصل عين التحصيل الاول والثاني انا نشاهد ان النفس في ان واحد لا تتوجه الى شيئين قوله فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون لكل معلوم امر مطابق له هذا الكلام و لقائل ان يقول نحن لا حاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر وقد يقال العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا اقل من وجوده اذ ليس وجوده في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق في [illegible]

ع الله

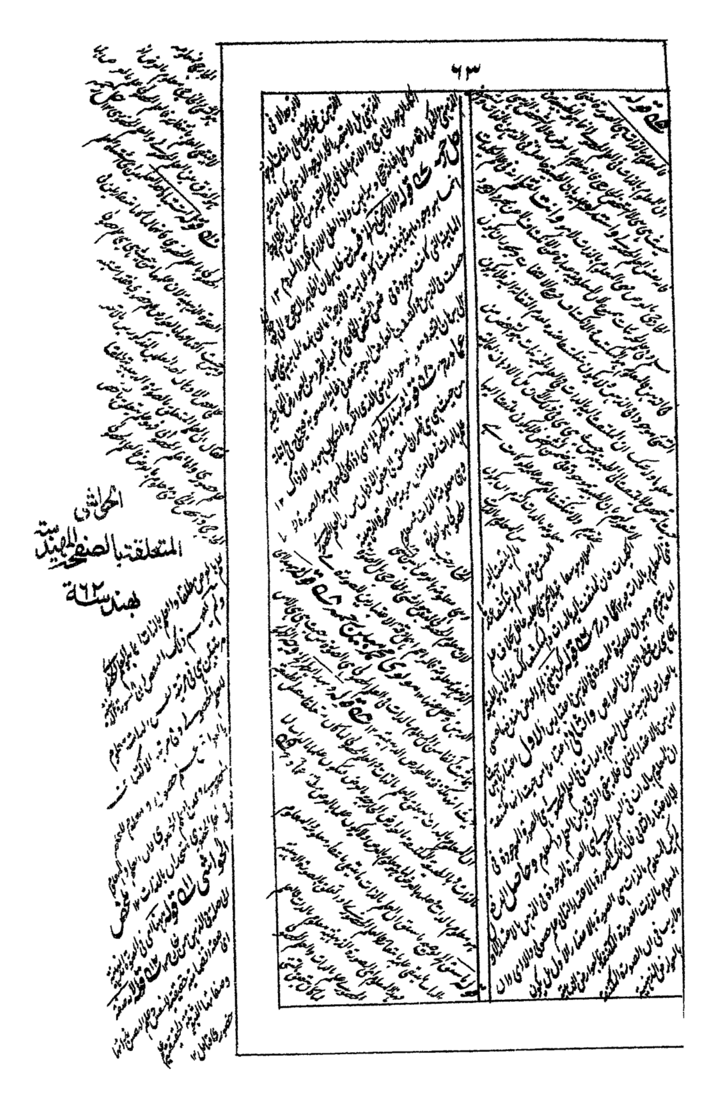
لبيان عين بعض ان يكون العلم عين الحاصل بصاحبه [illegible] ذلا يمكن ان يتوهم على هذا [illegible] الى اصل [illegible] العلم بذلك فهو الحاصل بحصول آخر منه اشارة الى انه يمكن [illegible] بعض اصحاب الحاشية الحاشية [illegible] ان [illegible] في الامر الحاصل [illegible]



وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو تبدلت في الخارج لا تتغير علمنا بها كما هو المحكوم بالبداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا اثبت ما ذهب اليه المحققون ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل

وبيان ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان تتحقق المعلوم عنده ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى بعض الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات لكون معلومه الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء ونشأ عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلومة بالذات والماهية من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية معلومة بالعرض وهذا العلم علم حصولي لانه ليس الا بحصول صورة الشيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لان صفة النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فافهم ١٢ صه

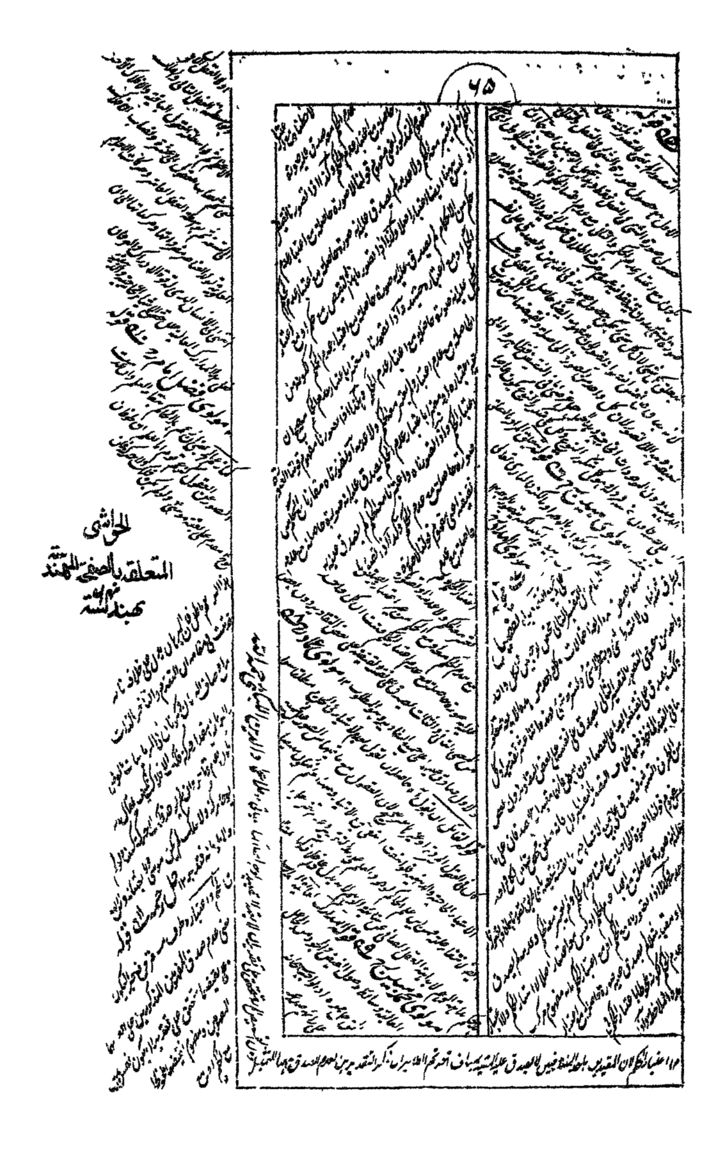
تمام الدليل الآخر على تغاير الحاصلين عند العلمين


الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
هندسة ٦٢

وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم فيشمل جميع التصورات و التصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن اصنافات الغمس واذا تقرر هذا فنقول فسر التصور باموا احدها بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار

فان للمناقشة فيه مجالا قوله وذلك هو المراد بحصول الصورة فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة واللامطابقة انما هي متحققة فيها وهذا دل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققناه قوله ويجب ان يكون آه وانما لم يعمم العلم بحيث يشمل التصورات ايضا لان شمول العلم لها ظاهر بخلاف شموله التصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورده بواسطة مقابليهما قوله فسر التصور آه التصور بالتفسير الاول كان في صراوة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون ولذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير

لقائل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلوم ذهنا وخارجا لما برهن عليه فهذا من براهين الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا مقدم على بعثة موسى عليه السلام ولو لم يكن فلان ولا حركة ثم ... الوهم دل البرهان على خلافه لان كل واحد من الصور الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية ... عدم الحكم لصورة الحاصلة من الشيء مع عدم عتبار منه وعدم الصدق وعلى تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم بعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم واعتباره منه



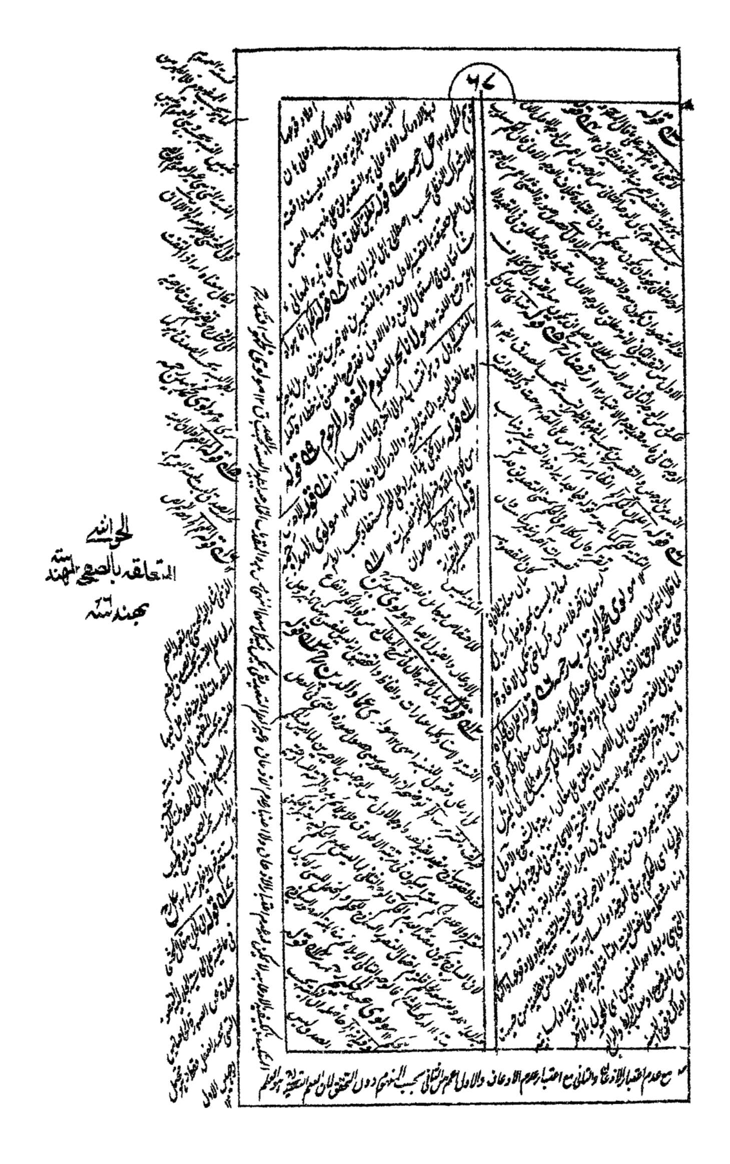
الحواشي
المتعلقة بالصفي المهند

مرادف للعلم وثانيها انه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وهو هذا التفسير اعم منه بالتفسير الثالث لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا

٦٦

قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين آه هو غير محتمل للوجهين الاخرين اي حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وعدمه وحصول صورة الشئ مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملايمتهما للسابقية ومقابلة الحكم قوله وهو هذا التفسير آه لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين والتفسير بحسب المفهوم ويظهر منه بحسب الصدق ايضا قوله احدها بانه عبارة عن الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان اربعة الاول جزء القضية اي وقوع النسبة اولا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالاخر وسلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض قوله وفسر الحكم آه الحكم انما هو بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخرين على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

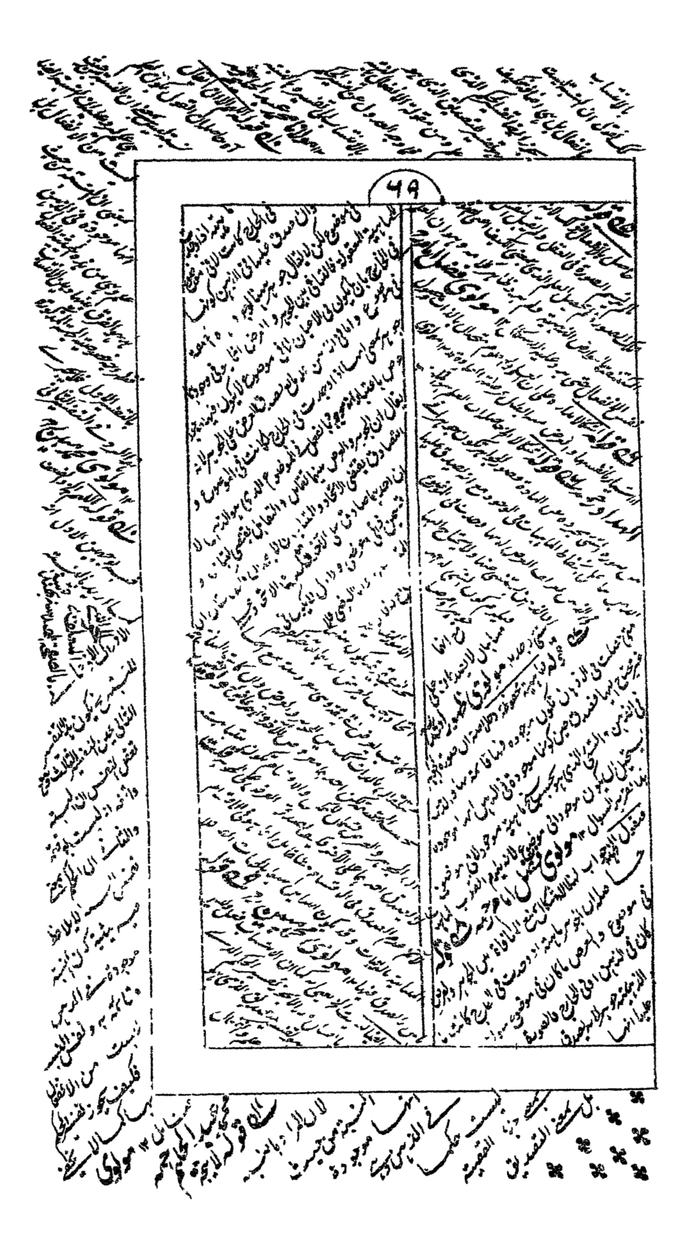
فيه لف ونشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني ١٢ منه وفيه انه لم يفهم من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا الا ان يقال تبيين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج النسبة بحسب الصدق ١٢ منه


الحواشي
المتعلقة بالصحيح المهند

وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب انفعال والعلم انفعال

قوله وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب
لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية قوله لان الانتساب
انفعال لا يخفى ما فيه فافهم قوله والعلم انفعال اه المذهب المنصور في العلم انه من
مقولة الكيف كما تقرر في موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال وعليه ان حينئذ
اشكال مشهور اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال لقائل ان
يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر
واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان
الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء
نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر
بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر
المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع

لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد هو النسبة من حيث
انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما وانفعالا وبهذا لغا
لا يتجه ما اورده في الحاشية الاولى من ان ايراد هذا التفسير غير مناسب منه ١٢



ای ان هذه الماهیة معقولة عن امور موجودة فی الاعیان ان یکون لا فی موضوع واما وجوده فی العقل بهذه الصفة فلیس ذلک فی حده من حیث هو هو ای لیس حد الجوهر انه فی العقل لا فی موضوع بل حده انه سواء کان فی العقل او لو یکن فان وجوده فی الاعیان لیس فی موضوع انتهی کلام الشیخ لا یخفی علیک ان القول بعرضیة الصورة الجوهریة ینافی حصر العرض فی المقولات التسع لان المقولات اجناس عالیة متباینة بالذات اللهم الا ان یکون مرادهم حصر الاعراض الموجودة فی الخارج

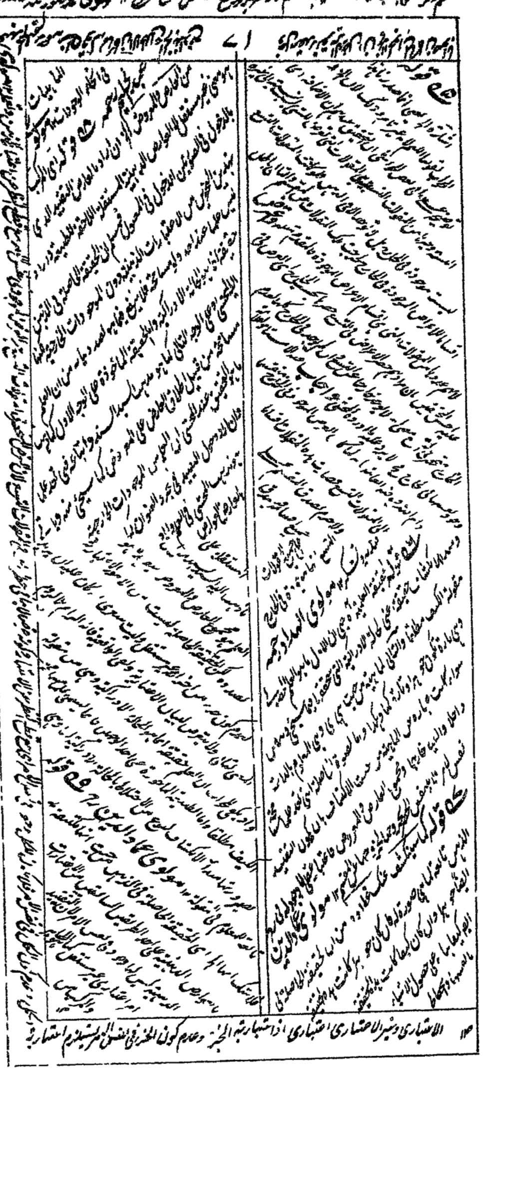
اشارة الی ان هذا الجواب غیر تام وذلک لان التحقیق عندهم ان الاضافة وغیرها من المقولات النسبیة لیست موجودة فی الخارج والصواب فی الجواب ان یقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة فی نفس الامر والموجود فیها ههنا امران الحقیقة العلمیة والحقیقة الحاصلة فی الذهن من حیث هی هی وکل منهما مندرج فی مقولة الاولی فی مقولة الکیف والثانیة فی مقولة اخری من مقولة الجوهر وغیرها کما سینکشف عنک غطاؤه واما الحقیقة الحاصلة فی الذهن من حیث انها متلبسة بالعوارض الذهنیة بان یکون التقیید داخلا والقید خارجا او بان یکون کل منهما داخلا ای المرکب من العارض والمعروض فلا شک انها من الاعتبارات الذهنیة ولیس لها وجود فی نفس الامر کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة ولما کان الاطلاع علیه موقوفا علی کلام سیاتی بعد ذلک لم نورده واوردنا الجواب الغیر المرضی واشرنا الی عدم الارتضاء

۱۲ منه رحمه الله تعالی

الحواشي

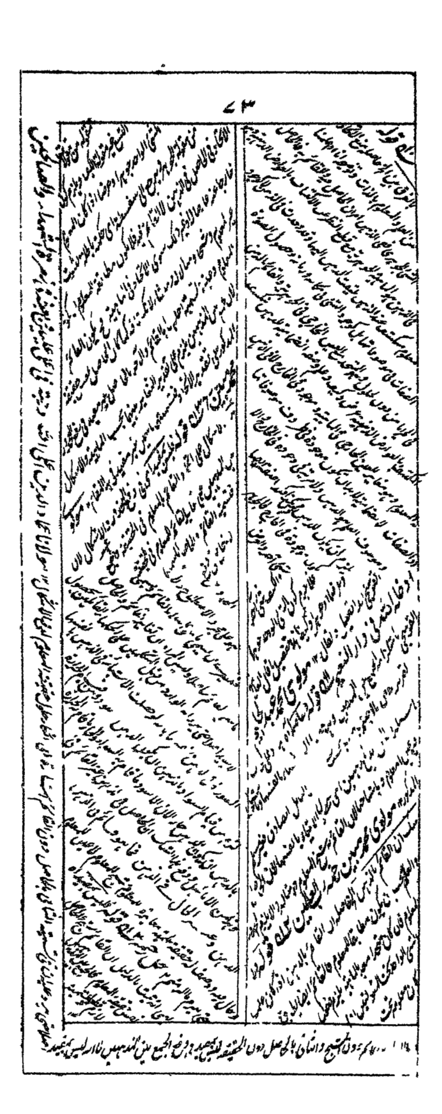
المتعلقة بالصفحة المهندسة

بمندسة



وما أورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع لان الوحدة
ليست من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف
كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة كيفية
في الخط وهو مثل التربيع انها حالة للخط المتناهي ثم ههنا
اشكال اخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون
الشيء الواحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على
شيء واحد ممتنع وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتأخرين
بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم وحاصل
في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم
بالذهن وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتأمل الصادق

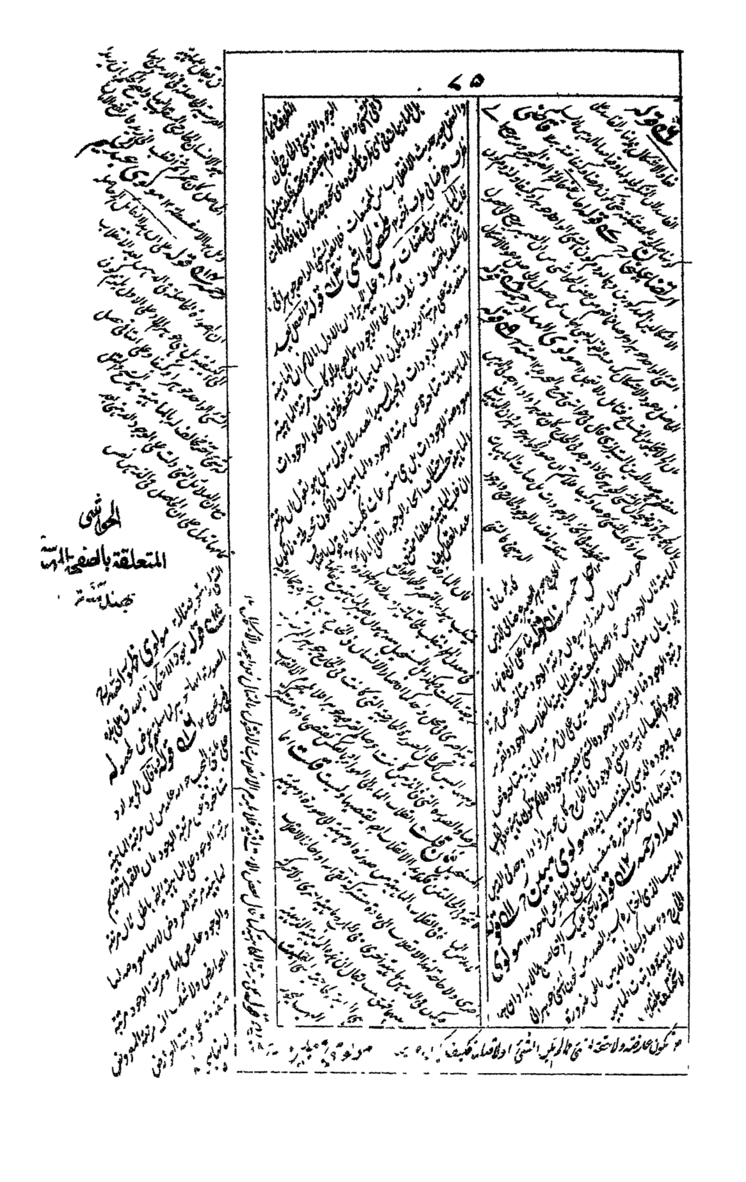
ولا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة
مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل و
الا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فيتعين
الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس
حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والاخر بالحاصل فليس
بمفيد كما لا يخفى منه



٧٣

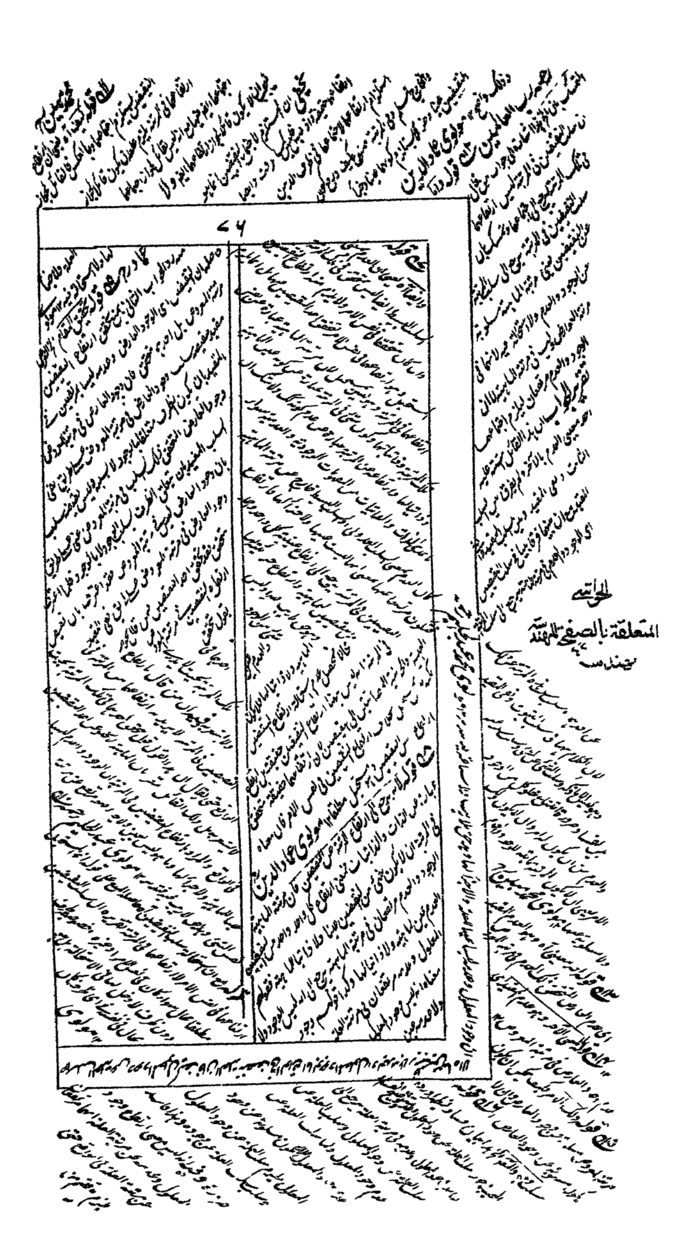
[illegible]

ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم في نفسه فهو جمع بين
المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق تقتضي
بامتناع ذلك بان يقال انا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك
ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب فمنشأ
الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف
يلزم حصول الحاصل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما
فعاد الاشكال واجاب عنهما بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا
وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى
عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان
الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل
يعد قلب الماهية من الممتنعات على ان هذا القائل اما ان يقول
بانتفاء الجوهرية او بقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول
الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال وما قال ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة
الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة القوام مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض



الحواشي

المتعلقة بالصفحة

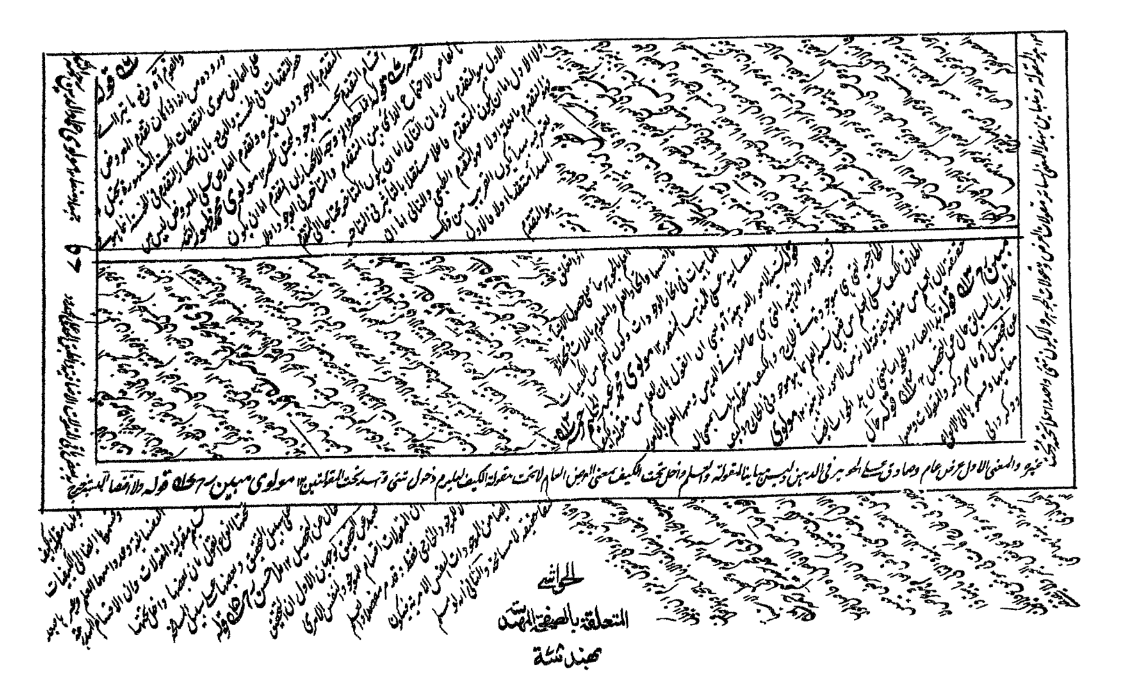


الحواشي المتعلقة بالصغرى المهندسية

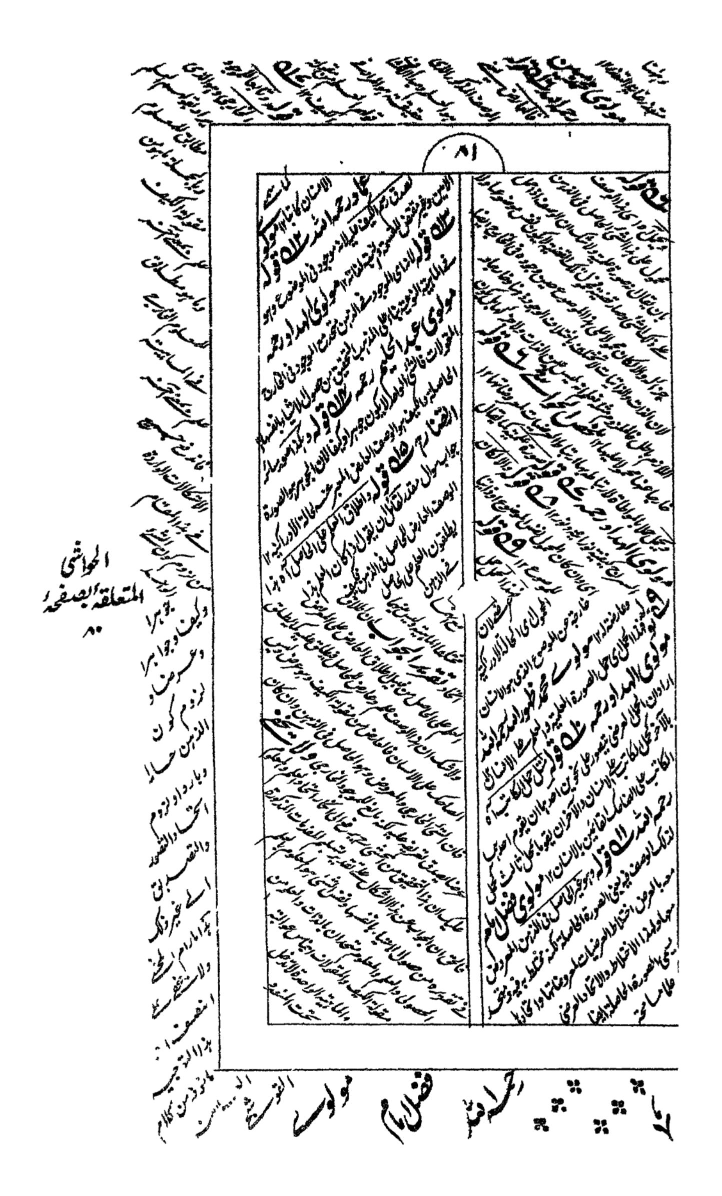
ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض

لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة وجود العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما ترى ليس بمحال وتحقيق المقام ان نقيض الوجود في المرتبة الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق في تلك المرتبة اعني السلب بطريق القول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة فقد قال بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو في نفسه محال في اي ظرف كان كما تشهد به الفطرة السليمة فيجب ان ارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي سلبه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنيي العدم بالمعنى الآخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلبها عن ... وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون له مرتبة الا ان يكون له ذلك الامر فليس وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه ١٢ منه

فان قلت التقدم عند القوم منحصر فی التقدمات الخمسة المشهورة وتقدم المعروض علی العارض لیس شیئا منها اما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر واما غیرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود والتقدم بالعلیة تقدم بحسب الوجوب والتقدم بحسب الرتبة ما یصح فیه ان یکون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما قلت هذا التقدم وراء تلک التقدمات کما صرح به المحقق الطوسی فی نقد التنزیل وقد عبر الشیخ فی الهیات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه بالتقدم بالماهیة والقوم انما حصروا التقدم الذی هو بحسب الوجود وقد اجاب بعض المحققین عن کون العلم جوهرا وکیفا بان عدهم العلم من مقولة الکیف علی طریق المسامحة وتشبیه الامور الذهنیة بالامور العینیة وهذا ایضا کما تراه خال عن التحصیل وبعید عن التحقیق واجاب بعض الافاضل عن ذلک بان العلم کیف بمعنی العرض العام وهو اعم من المقولة اذ الکیف الذی هو المقولة معناه ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا یکون تعقلها موقوفا علی تعقل الغیر ولا یکون فیها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والکیف


الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
ههنا ثلثة

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون
تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة
ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين
يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة او المقدار المشخص مثلا
وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت
في الاذهان يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان
ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك
ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه
على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود
فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في
الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في
الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية
النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا
واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان
فالعارض ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا وتابعا للموجود الخارجي لقد اطنبنا
الكلام في هذا المقام اذ هاهنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلت الاقدام



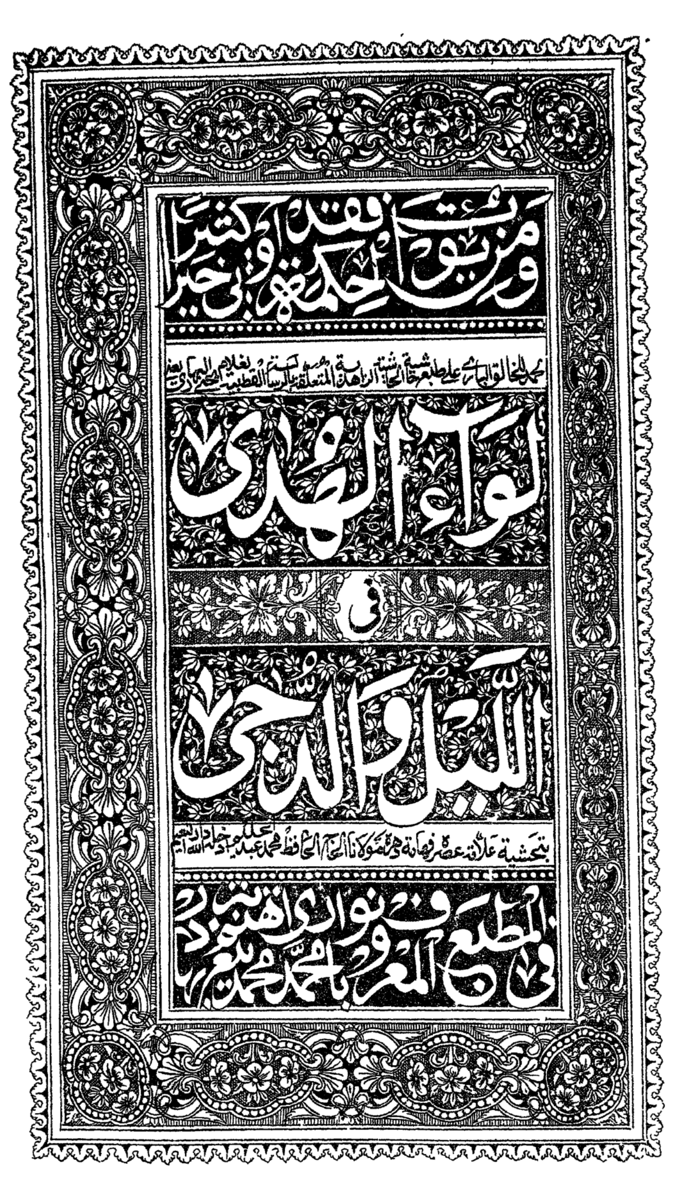
الحواشي
المتعلقة بالصفحة ٩٠

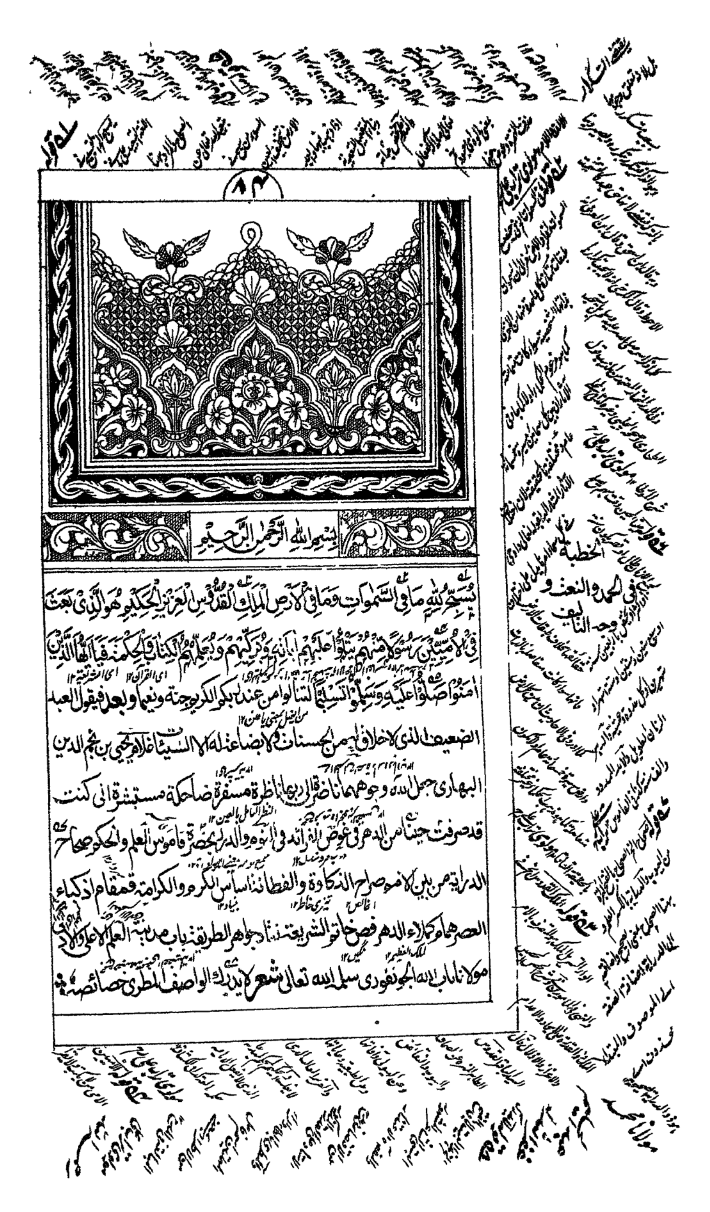
خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم حمداً لمن شرف الانسان بالمنطق وفصاحة اللسان فالهمه لافادة ما في الجنان وصلوة على سيد الانس والجان رفيع الشان سمي المكان خاتم انبياء الزمان وعلى آله وصحبه الهادين الى سبيل الجنان وبعد فان حاشية السيد الزاهد المتعلقة بالرسالة القطبية لما كانت من اجل الكتب المؤلفة في هذا الفن ولذلك اكب على تدريسها وتدرسها علماء الزمن وقد كانت طبعت مرة بعد اخرى لكن لم يتوجه احد الى حلها وتحشيتها بحيث تتضح بها مشكلاتها وتنحل معضلاتها فتوجه الفاضل الكامل فخر الاماجد والاماثل المولوي محمد الهداد خان الجهپروي المتوفى في رابع عشر شعبان من سنة ١٢٩٤ بحيدرآباد الدكن باشارة استاذه مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله دار النعيم الى تحشيتها وفتح ابواب معضلاتها فجاءت بحمد الله كما تروق النواظر وتجلو البصائر وقد طبعت تلك النسخة في المطبع النظامي في سنة [illegible] فافادت الطلبة ونفعت الكملة ولما لم تبق الآن نسخة منها عند التجار وايدي الطلبة والكملة بواسطة اليها توجه الجناب المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي سلمه الله ذو الايادي الى طبعها مرة ثانية في مطبع معروف بانوار محمدي فتم طبعها مع كمال الاهتمام بصحتها في المطبع المذكور في شهر ذي القعدة من شهور سنة احدى وثلث مائة بعد الالف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل صلوة واذكى تحية باهتمام محمد شيخ بهادر سلمه الله تعالى وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله واصحابه اجمعين

كشف الرموز المرقومة في الحواشي الكاشفة للخبايا والغواشي

بحر	ملتقى من حاشية بحر العلوم مولانا عبد العلي المرحوم غفر له الله الحي القيوم
حسن	رمز من حاشية ملا حسن افيض عليه شآبيب الرحمة والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدين اعلى الله درجته في اعلى عليين
مب	كناية من تعليقات مولانا محمد مبين بعثه الله في زمرة الشهداء والصالحين
ظهور	مشعر عن الحل لمولانا ظهور الله برد الله مضجعه وطاب ثراه
ولي	اشارة الى تحرير مولانا ولي الله جعل الله الجنة مثواه
فضل	تنبيه على افادات مولانا فضل امام صير له الله دار المقامة دار السلام
احمد	اشعار عن حواشي قاضي احمد علي السنديلي غفر له الله العلي
رستم	منبئ عن تحريرات مولانا رستم علي غفر له الله القوي
رضا	كاشف عن شرح قاضي ارتضا علي خان اسكنه الله بحبوحة الجنان
عبد الحليم	رمز لحل الحافظ الحاج مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم
ملخص	ايماء الى خلاصة الحواشي للعلماء الاعلام اقامهم الله في وسط دار السلام
الهداد	مشار به الى فوائد جديدة وعوائد مفيدة لمولانا الهداد خان ادخله الله دار الجنان


ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
الحمد للخالق الباري على طبع هذه الحاشية الزاهرة المتعلقة بالرسالة القطبية لغلام يحيى البهاري
لواء الهدى
في
الليل والدجى
بتحشية علامة عصره فهامة دهره مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم خلده الله دار النعيم
في المطبع المعروف بنوادر الهند لمحمد منعم



بسم الله الرحمن الرحيم

يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوْسِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ فَيَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا لِتَنَالُوْا مِنْ عِنْدِ رَبِّكُمُ الْكَرِيْمِ جَنَّةً وَنَعِيْمًا وَبَعْدُ فَيَقُوْلُ الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ الَّذِيْ لَا خَلَاقَ لَهٗ مِنَ الْحَسَنَاتِ وَلَا بِضَاعَةَ لَهٗ اِلَّا السَّيِّئَاتِ غُلَامُ يَحْيٰى بْنُ نَجْمِ الدِّيْنِ الْبِهَارِيُّ جَعَلَ اللّٰهُ وُجُوْهَهُمَا نَاضِرَةً اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةً مُسْفِرَةً ضَاحِكَةً مُسْتَبْشِرَةً اِنِّيْ كُنْتُ قَدْ صَرَفْتُ حِيْنًا مِنَ الدَّهْرِ فِيْ غَوْصِ لُجَجٍ زَائِدَةٍ فِيْ اٰنُهٗ وَالدُّرِّ بِحَضْرَةِ قَامُوْسِ الْعِلْمِ وَالْحِكَمِ صِحَاحِ الدِّرَايَةِ مَنْ بَيْنَ الْاُمَمِ صُرَاحِ الذَّكَاوَةِ وَالْفَطَانَةِ اَسَاسِ الْكَرَمِ وَالْكَرَامَةِ قَمْقَامِ اَذْكِيَاءِ الْعَصْرِ هُمَامِ كُبَرَاءِ الدَّهْرِ فُصِّ خَاتَمِ الشَّرِيْعَةِ نَقَّادِ جَوَاهِرِ الطَّرِيْقَةِ بَابِ مَدِيْنَةِ الْعِلْمِ الْاَعْلٰى وَالْاَدْنٰى مَوْلَانَا بَابُ اللّٰهِ الْجَوْنْفُوْرِيُّ سَلَّمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى شِعْرٌ لَا يُدْرِكُ الْوَاصِفُ الْمُطْرِيْ خَصَائِصَهٗ

وان يك سابقا فى كل ما وصفا ثم رايت فى تعليقات السيد الزاهد على الرسالة
القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ربما لو يحم احد حوم ارتفاع
سدفتة ولو يضع بشر مصباحا دون عتبته فاختلج فى صدرى ان اكح فما يغنيه
عن المفتاح بالافتتاح ويبعده عن المصباح بالاصباح الا ان قلة بضاعتى تبطئ عن
التجاسر على هذا المرام وضيق باعى يعوقنى عن الانتصاب فى هذا المقام حتى التمس به من فرط عنتم
مرة بعد اخرى اخى واعز من حيوة الصدى الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما ينفعه
بعده عما يفجعه ولو اجد طى الكشح عنه حيلة وحربا فاقدمت عليه داعيا من الله رشدا
وسبيلا فجاء بحمد الله مصباح الدجى بل الفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى
فى الليل والدجى والله اسئل ان يجعله ممدودا ما دام خيام العلم ممدودا وهو حسبى ونعم الوكيل
ونعم المولى ونعم الكفيل **قوله** الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحكمة بالكسر العدل والعلم
القران البالغة اى الجيدة فى القاموس شئ بالغ اى جيد والحجة بالضم البرهان والمراد به ههنا
اما العموم او الخصوص وهو القران فانه برهان لاثبات رسالة الرسول صلعم من
عند ربه الساطعة المرتفعة العظيم والعميم من صيغ المبالغة مجرور على الانجرار على
وما بعده فاعله الشان الخطب والامر والاحسان ضد الاساءة فى الصحاح كل من ولى امر
واحد فهو وليه الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق
كذا فى الصراح الافاضة افراغ الماء وصبه والصلوة هى حسن الثناء من الله تعالى على
رسوله صلعم كذا فى القاموس والسلام السلام والبراءة من العيوب وصود التصديقات

عن ماى الحواشى مولانا عبد الحليم غفر الله له **قوله** الافاضة الخ فى القاموس فاض الماء على نفسه افرغه وهذا قول السيد الهروى

حل خطبة الحواشى الزاهدية

من قبيل جرد قطيفة اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضي بالنظر الى
نفس ذاتها ان تحضر وتستحصل في نفسه المقدس عن الادناس ولا تتكل الا الى ان شأنه صلعم
ارفع من ذلك في هذا المجال في نفوسنا الدنية فان التكيف بالعقائد الحقة اقصى مراتب كمالنا
وفرع عليه الجملة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر
اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق من حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال
الحقائق كذلك فالعرضيات بالطريق الاولى فذاته عليه السلام جامع بين جميع انحاء
العلوم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا في الصحاح فوجه تفريع
على ما سبق يعني ان مركز الشيء وموضعه ومحله اذا خلي وطبعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه
واذا كان وجه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات
فهو بمنزلة المركز فتشبيه وجه نفسه في النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه
متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل
عنه ثم عدله ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمتبخرف من النبع بتقديم النون
على الباء الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين فعلى آله اي اتباعه واولاده الامجاد
جمع بر بالفتح الصادق الكثير الخير كالابرار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع النبي صلعم
مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون رأوا النبي صلعم احياء جمع حي بالتشديد
كما في القاموس من ان المخففة في الحال والمسم المشددة في الصلاح والذين حظهم
بالضم والفتح والمد جمع عظيم ما انس كمساجد من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد

حل خطبة الحواشي الزاهدية

المجالس فانه موضع الانس اى هم المشار اليهم بالبنان فى مجالس عالم القدس و

رؤساء بضمتين فى مد جمع رئيس مجالس الانس اى المجلس مع العالم الروحانى هذا

جمع هاد كحماة جمع حام اى حافظ مراسم من الرسم اى العلامة اى هم هداة طريق

يوصل الى مرتبة العلم واليقين باحدية ذاته تعالى وحقيته واوامره ونواهيه معالم جمع

معلم ما يستدل به على شئ وهى ههنا القرآن فى الشرائع الملة والدين بمعنى واحد وهو

وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والآخرة واما

بالفتح معروف بعد من الظروف الزمانية مبنى على الضم والعناية من عنى بالقول كذا اراد

لا من عناه الامر عناية اهمه ولم يقل بالله الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان للاعانة على

الشئ من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والشر نقيض الخير

والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب فى شر الغبى والغوى

منازعتهما مع خصمه حتى يفوت ما يغنيه ويصرف وقته فيما لا يغنيه لا ريب انه ما ينبغى

ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كان صاحبى الدراية والفطانة كما

ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثة له ونفائس الطالب من نفس جرده قطعه

وكذا ما بعده والنفيس ما رغب فيه والمآرب من الارب الحاجة والمطالب مما

ويحتاج اليه فهى موضع الحاجة والرسالة هى الفوائد كانها مرسلة من جانب الى متعلم

الحبر بالكسر العالم والصالح يفتح فيهما اوثان العلماء وكذا الفقيه المجيد للصناعة الحبر بالكسر الحاذق بما هو لفظ

البصير بكل شئ القطب فى الاصل سيدة القوم ومدار الشئ ومدار النيف العالى الامهات

حل الخطبة الحواشي الزاهدية

جمع امهة بمعنى الامر كالام وام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اي محرزة
وجامعة مهماته على صيغة اسم الفاعل في القاموس المهم الحزن همه الامر هما حزنه كاهمه
والمقاصد ما يحزن الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار
بالفتح جمع ستر بالكسر پرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص
والاسعاد الاعانة وها حرف تنبيه اتي به لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت
المقصود والمستفيض الذي يسيل افاضة الماء وغيره والجود بالضم معروف
قوله يتحقق كل فرد منه بعد الآخر اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد
مع القبل لتحققها في اجزاء الزمان بنفسها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في
موضعه فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد
منه مع موصوفه وعالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث
زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه يجامع مع كل
شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها
يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ بهذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث
يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم
هو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما ستنبئه ايضا
بانه لما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المص هذا يدل على ان الانقسام الى التصور و
التصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن للمعاصر ان الصفة

وهو قوله الذي لا يكفي اه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا موضوعا فيها

وهو يدعي المساواة بينها اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة

على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير

ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد الله ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله

انه لا يكفي اه الذي فلا يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور

عند الحاس لبراءة العقول عنها ولما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم

الصفة وكذا بان الثابت بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا

فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث والا لم يصح

الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضوري

وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الحدين اما الاول فلانتفاء الحصول فيه و

اما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف و

الجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي

المخالفة على المحقق الدواني في بعض تعليقاته وعرفوهما بحصول الصورة في العقل فقط ومع الحكم

فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمص

منهم حيث لم يجد في كلماتهم في موضع ما يومي الى المخالفة حمل كلامه ههنا على خلاف

وانما اكتفى في نفي الدليل على الاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة

فافهم فانه من خواص هذا التعليق قوله هو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الامر لا ينا

انحصاره في الاخص والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوري الخ
العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد
بل هو جزئي ليس متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض
ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس للعلم بالصورة العلمية فرد نوعي انما له فرد
شخصي او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية
في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصولية ليس بسديد اما الاول فلابتنائه على ان
العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر انفا واما الثاني فلان اتحاد طبيعة
العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مدخل له فيه في علمها الحضوري فليتامل قوله في الحاشية فيلزم
التخصيص اه والا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق التبجح هو الحصولي الحادث لا الحادث فقط
فليس التخصيص لا تخصيص العلم بالتجدد قوله فيها اوصافها سيما اي صفة ومهما صدق
كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين زعما منهم انهم قالوا ان الاعم لعلمه طرق وافرة
لكثرة افراده وقلة مؤونته وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات الموضحة لابد لها
من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الى ان الخ
حيث لو نقل لا يكون فيه الحضوري مع كونه اخص ففيه اشارة الى ما ذكرنا فهذه العبارة اه
نكات فافهم قوله في الحاشية فالمراد بالحضوري الخ اذ لو كان المراد به الحضوري عند الحاسة
فهم كونه نصا ولا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يصح تمثيل النفي كما هو الظاهر بعلم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من الحصر المطلق ولا
يجب لتحققه تحقق جميع الافراد **قوله** فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم
بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصور العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصور بل
المراد بالغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان
السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه **قوله** فالابصار مثلا الخ اي العلم الحاصل
عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الالات الجسمانية مدركة اذ لا بد في
الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الالة مع ان الادراك
ليس الا من شان الجوهر المجرد كما ست...
عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن ...
صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فانه يفي الحق بانه
قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم الحصولي **قوله**
ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا ...
جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم **قوله** ...
الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي ...
التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية ...
والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم ...
شارح حكمة العين حيث قال فلا يكون احدهما اي الايجاب والسلب ...

اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه المثابة ضرورة
انتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم
فتعين التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة
ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الآخر ومن شروط الثاني من جانب
الوجودي فقط وفي الحصولي والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع
الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فاتصافهما
بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ونتيجة جليلة ان شرط
التوارد من الجانبين ومن جانب على المحل بخصوصه واما على المطلق اي على شخصه
ونوعه او جنسه قريبا كان وبعيدا فمسلم ومتصور ههنا كيف لا يجوز ان يكون مطلق
العلم جنسا للحصولي والقديم وعلى كليهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعرضيته
لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون
النظر وعديله بعديله وفيه ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعليق **قوله** يطلق على معنيين
اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة كما هو مذهب
من يقول ان العلم من مقولة الانفعال **قوله** قال العلامة اه مبنى الخلاف اتفاقهم على ان
ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى
الاول ومال بعض الافاضل الى الثاني والعلامة جمع بينهما لما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشتركا لفظيا بينهما وفيه

مافيه قوله في الحاشية الاولى على الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه والحاصل انه ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة من مقولة الكيف نعم يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق على الحصولي الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر او الحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا يتوهم ما يتوهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال راي بعض الافاضل بالكلية وكلية الرأي العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والوجود ليس نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل لا اعتبار هذا قال الاستاذ دام ظله قد اضطرب الاقوال في شانها فبعضهم يدل على التغاير الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم بالنظر حصصه حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري وتفسيرهم الحصة بالطبيعة المأخوذة مع قيد ما بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل

دالة ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح السلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وتنافي حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص على رأي المتاخرين فرق الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعية فارتفع الاضطراب واستقام التفريع هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبده العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتى بهما فاستمع قوله لامتناع الاتحاد اه لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح اى تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها انواعا لها قوله ولا ثالث لهما لان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الآخر ساقط قوله وايضا على تقدير اه لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد ياخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد ياخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة **قوله** على راي المتاخرين اي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته **قوله** الا ان فيه غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه لا سترة في دخولهما في المفهوم والتعبير بهما فالقول بخلافه لا يتاتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون **قوله** يقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان يتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا اما الاول فيحصل الحصة فردا بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل منهما هو التقييد بالالتفات على ان تتعدى طبيعة التقييد بما هو تقييد فتصير جزئية من المفهوم كما كان مناط الحصة التقييد او تعتبر هذا التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا حيثما انتهى مثلا العقل انتهى كان نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة ونفرض مجردها من الاعتبار انتهى

قوله كما ان للنسبة الخ اى على راى المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعنى ان معنون الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان لا باعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر واما الاشكال بانه لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورا ذهنية كما هو دائر في الالسنة فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تحصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست مفهوماتها كيف واذا كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى

المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد الله ظله تقرير هذا المقال على ما
يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصه لصدق
الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله
اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد حينئذ لتقدير عروضه لحصة الوجود
مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وما شانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا ايضا كذلك فـ
ان لم يعرض لذلك الفرد فرد اخر من الوجود سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة
الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك
الفرد فرد اخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالته
ولزومه واضح لا احتياج الى البيان انما هو في الشق الاول انتهى وهو ابين فله ان يقول على تقدير
عروض لحصة الفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ما ولا نم استلزامه مجردا عن عروض فرد اخر لذلك الفرد المعروض
لحصته للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه او حالها على سائرها
فالاخصر الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير
حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي
فلا يرد ان الجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له
وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل ثم لا يعهد العاقل
المعاصر لناظري كلام المحقق قرر الشق الاشتقاقي بتقريرات لذة غير صافية فتنبه

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ زعم
الموجود لا ما ينتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجودية اسنادها الى القائل
في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل
في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود
المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق
عليه مواطاة بالضرورة فالوجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من
الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات
انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة
سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاق والموجودية الخارجية
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور
العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار من ابطال كون تلك
الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي له يد طولى قال في بيان الاستلزام ان يقال
مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي يكون عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج
فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يصح ان تكون موجودة
في الخارج وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود للصدق مطلقا من

المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقع من المصنف
بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل
يبطل مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها
عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افراد الوجود
المصدري بخلاف الاطول لا عائبة فيه فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط
لحاصل بيانه فهو وقد تلقى بعض خبايا الولاغرابة المقادرة تنبت بها او لعل نور الحاشية
مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم
الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو
منضم معها في الخارج وهما مختلفان والماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود بمعنى ما هو
الحق عنده هو بناء على ما قال في بعض تعليقاته المرضي بحسب النظر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي
بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك
الوجود الحقيقي ثم ما قيل انه اراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو
اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو
بالاعتبار ليس بجيد اذ بناء على هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير
بحسب الجهة من الاعتبار ولا حاجة الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
بل الحجة في الجواب الماهية بكل تفاوت في المبني عليه فانه ... نعم ...
عن تخصيص ما يتم به ذلك التخصيص بالمتجدد قولا كما نبه عليه ... وجهه

انه قد تقرر في مقره ان الواجب سبحانه عالم فعليا متقدما على المعلول وسببا لايجاده

ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف المنادية باعلى النداء على ان موجده عليم

ولا ثم وجد ثانيا وان ذلك العلم ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له ممتازا عنه

تعالى فان العلم كمال كما يشهد له قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن العلوم

ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه ظاهر كلام

المصنف الحضوري بالنسبة الى العينية مع المعلول لكونه عبارة عن نفس المدرك

الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوث الذوات والزمانيات

واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة له تعالى وزيادة صفة العلم

عليه [illegible] لا [illegible] ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ [illegible] اعتراض

[illegible] للعلم مطلقا ثلثة معان احدها [illegible] ان لا يتحقق

الا بعد تحقق المنتسبين [illegible] الاستكمال بما هو انتزاعي لا يصلح العينية لا مع المعلول

ولا مع [illegible] وعينيته لا ينبغي لاحد [illegible] الاخر ان

[illegible] كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو عين ذاته تعالى هو الثاني [illegible] المعلول هو

الثالث [illegible] في الممكنات [illegible]

المعلوم [illegible] بل نفس العلم الحادث [illegible]

الحاضر عند المدرك [illegible] في الممكنات [illegible] الصفات

[illegible] الانكشاف [illegible] الواجب سبحانه

كيفية علم الواجب تعالى

فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فصلحت فهما
معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن قوله واما
الثالث الخ واما الثاني فقد يكون بغيره فيه كعلمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو
المعلوم فهو الثالث والاول بريء عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية
الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات
الواجب تعالى مبدأ انكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة يأباه
العقل السليم وعلى التسليم فينقبض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده
تعالى بمحض حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز
المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين
كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ انكشاف الممكنات وبحسبه امتياز
بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي
نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور
بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه
فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها
فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف
او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباط آخر وهكذا الى
غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز

منها موقوف على الآخر وما لم يتميز الخ ١٢ مولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى

واحد منها بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم قوله فى نحوٍ
اى وان لم تميز واحد من تلك بالذات وتميز بالعرض
فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته ولذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم
تفريع على كلام الفارابى يعنى بعد العلم مراد الفارابى زايد وعليه النحو
التفصيلى لا الاجمالى الذى هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه تعالى وبقوله يتحد الكل
الذى هو عين الحق لان ذاته تقدم على جميع الممكنات
بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوى الاقدام فى سلك الحضور عنده تعالى واكتساب الوجود عنه
جمع سلكة بالكسر هو الطريق المستوى
لا انه متحد معه فى الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل فى وحدة ذاته انه مبدأ الكل وخلاق له
اى الواجب
لان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا قوله وتمام القول فيه الخ اى فى العلم
الفعلى للواجب سبحانه يقتضى تفصيلا والقول الاجمالى فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا
وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثانى اما صفة قائمة به متعددة فى ذاتها وهى صور
الممكنات بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما
هذا مختار طائفة من المتكلمين
نفس حصول الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهرى او حصول الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل
وجود ذى صورها او نفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا او نفس ثبوت الممكنات المعدومة
ثبوتا خارجيا او ثبوتا علميا بلا تحقق واقعى كالسراب او باتحاد المعقول مع العاقل فهذه
عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب واحقاق الحق فى المبسوطات قوله فلذلك الخ
المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقة وكون وجودها لها فان ابتناء الحكم
على المشتق يدل على اخذ الماخذ فيه كما تقرر فى موضعه وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة
اى المفارقة والتجرد
عن المادة ايضا معتبر فى مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتى قوله والآلات الخ
كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد ههنا هى القوة

الباصرة المودعة فى تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين

الى العينين لا الجزء المخصوص **قوله** فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض

به لظهوره ولكفاية احدهما **قوله** لم يتحج الخ لانه اذا ادرك ذاتى على تقدير وجدان

الاثر منى فى لكون وجودى لى بالوساطة فاذا كان وجودى لى بالاصالة تحقق اقوى

منشأ الانكشاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثانى بعيد عن

الانصاف **قوله** حاصله الخ الظاهر انه حاصل الكلامين كما ينادى الصدر

الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثانى بعيد وستغنى عنه ومحصوله ان تعقل الشئ

وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة كوجود زيد لنا وحضوره

عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معنا او بدونها كحضور الصورة

العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة

غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها فتعقلها بالمعنى المصدرى هو وجودها

لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم الحضورى

بانفسها فافهم **قوله** حيثية تقييدية موجبة للتكثر فى الحيثية التى يعبر بها المصداق

فان كانت معتبرة فى المعنون بان كانت داخلة فى حقيقته وقوامه فيوجب التغاير بالذات وان كانت

فى المفهوم والعنوان فيوجب التغاير بالعوارض الخارجية والذهنية بالنسبة

الى الاشخاص فالتغاير ... [illegible]

[illegible]

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه
الحيثية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الثاني واتباعه حيث قال في
الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطأ الخفي بعد ما نطق به الشيخ فقوله كيف الخ كالعلاوة لدليل
الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود بها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد
ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان
يكون الحيثية امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف وسيدي المحشي ان العلم
الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي هذا
غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي لان الذات
المأخوذة مع الحيثية امر مركب عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بوجودها
الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف
الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف
وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا ملخص ما في التوضيح قوله في الحاشية والامر فيما نحن
فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها نفس ذات الموصوف فيكونان في مرتبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بهما
ممكن لها والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فالنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة

وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل المعقول في العقل الخ ولا الآخر وان يكن ذ علمها
بانه بحصول صورتها قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ
فانه كالنتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول
ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحصول لزم ان يكون علمه
بحصول صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحصولي مطلقا كما لا يخفى
قوله غطاؤه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرأة
وجهها قوله فيها دون الاعم اه لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في
علمها من الحصول قوله فيها به يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات
في جميع الكمالات لما كان تعقلها بنفس ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص
احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون
منبعها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر غيره نعم بعض ما ذكر من الحجج القاطعة
والبينة الساطعة فتدبر قوله يلزم اجتماع المثلين فان قيل بعض الاعاظم لا حاجة الى توجيه طلبه بالنقض لان
سقوطها بعد التسليم والاعتراض عما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات
على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة نقول
عبد المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لاحد ان يمنع على تقدير كون
علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا
بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما

بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين نوعا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما يبتنى عليه استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتنى عليه لانا لا نجد باسا في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالته ادعاء محض كيف وان الجسم يغمس في الصبغ فيغلبه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتامل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لا بد لعلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وبشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علم بما هو كذلك فهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته لاجتماع الشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس ولا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا الاحكام الايجابية صادقة مختصة به نحو زيد مسؤل فلا بد من الوجود اذ ليس في
الخارج فهو في الذهن ووجود المغاير معه حقيقة او اعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة
والا لكفى لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو
وغيره فلا بد من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف
باللواحق العينية في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانه لا تتحقق المماثلة المستحيلة
بين التشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية
او الشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين
او السطحين المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد وجسم كذلك وبناء على ما تقرر
في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لهما
ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم **قوله** علم
حضوري والا لزم اجتماع المثلين **قوله** فنعلم حصول انتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة
العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية **قوله** على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه مغايرا
العلم فليس من هذا القبيل بل حالة اذعانية تحصل عقيب اكتناف الصورة الذهنية بالعوارض
الذهنية كما سيأتي **قوله** وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق
والجزء الاخير القضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي
المركب على رأي الامام ولتغاير الاطلاقين في وقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث انه كاسب علم وتصديق
وبان انه معلوم وجزء اخير وقضية **قوله** في الحاشية علم واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها

صحيح لاغبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانفعال والاضافة والتركيب ينافيه مع ما فيه ينافيه قول المحشي بعيد هنا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب حد المتحدين وان كان ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا محصل له عند كما عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط ولبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشيء الواحد اصلا لا ينتزع شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط واذا لاحظه مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحادهما انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا اتسع ههنا تقولوا ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله وما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ره ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهومات من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عروضا ودخولا لا من حيث انها كثرة محضة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب

اي ليس علما متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعد ذلك الوحدة اذ الحاصل في الذهن حينئذ

انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل

كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام ولان التصديق عنده علوم متعددة صورا ومعتبرة فيها

الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات

المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق

بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق اول ويؤيده ايضا

ما سيأتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حتى

المحكوم به وجزئيات القضية فما ظن من ان مقصود المحشي من اقحام هذا الكلام هو الالزام على

القائلين بعدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام ففيه

عجب كل العجب والمقصود فيها هو نفس تبيين الاختلال في العبارة والقول بانه من قبيل

صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان ليس بجيد اذ من المعلوم

ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالفهم كما في

تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها ايماء الى هذا المراد ولهذا احتاج المحشي في اثباته

الى امر خارج والله اعلم بالصواب وهو المستعان في كل فصل وباب قوله وهي اعم الخ الظاهر

انه ليس داخلا تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم

الحصولي من مقولة الكيف وفي حصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا بالتسامح

ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف ولم يظهر لهم عموما ايضا كيف

وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو انه ولو اندرج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى بحسب التفسير الاول فلو عمموا ما هو المراد منه بحيث يعم الحضوري ايضا على المحذور المذكور لان العلم الحضوري ليس منه جا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة اوردها المعترض عند نفسه ليتم اعتراضه اذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب الا ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية و عينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا تنفع الشمول فما وهم ان هذا الجواب ليس على دأب المناظرة لا يساعده السائل تأمل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصله على ما ظهر لي انه لو كان العلم الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا او غيره بل صفة اي امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا اولا وعلى الثاني فللنفس الخ وعلى الاول فذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون الامر العدمي وهو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الراي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حصولي لا يحصل العلم بزوال الا بزوال الحصولي واقعيا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا ملغاة كما يشهد

بالوجدان والزائل بزوال الزائل لابد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
العدمي لايكون انتفاء ما ليس بشيء ماولة بما في حاشية الاولى فما قيل انه لو كان
احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرأي ممنوع لان المفروض ههنا
كون الحصولي زوالا ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا
غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة
ماولة لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا تلزم
وجودية الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على حدة لا يستلزم انه
ليس على ما ينبغي هذا انواع الوان الاما واستدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالصورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم
عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب فهو باطل ايضا لخلو
المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فافهم قوله فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن لم
لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق دقائق منها
انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائل وجوديا
محضا والثابت به اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا
الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم اجتماع استحالتين بخلاف ذلك الطريق قوله فيها
وذلك بين الضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وليعلم ان في هذا المقام اشكالا

خاطبنی به معاصر الاستاذ روح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض النقيضين فان
نقيض كل شیء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون النقيضان
واجبين ثم هو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لی فی مجلسه ما يفی لدفعه لكن لم اعرض به وهو انه
ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتی يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين
كما هو شان رفع موضوع القضية الطبعية الذی يتحقق بتحقق فرد وينتفی بانتفاء جميع الافراد
فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم
اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فحسنه ثم اتی بتقرير آخر وهو ان معناه انه على تقدير
ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم وجوب ذلك النقيض الآخر
على تقدير ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقد ينبه ما افاده بنفسه ان معناه معيته رفعهما
محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم قوله فيهما مع انه الخ هذا يثبت المغايرة
بحسب عنوان التعريف المقصود لما مر انفا فنفی الفائدة فی ذكرهما غير صحيح قوله لا يفی بالمقصود
بخلاف الطريقة التی اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلی كما تلوت
عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات ای الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله
فالاولى ولو يقل فالصواب يجوز حمله على المعنى الصحيح وهو ان هذا المعنى فالمعنى فللنفس ادراكات
من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذی سياتی من المحشی قوله فيلزم
انتفاء الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء تاما والاستدلال عليه بان
الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاءات المحضة

والسلوب البسيطة لا تمتيز الا بملكاتها ولأنه لو لم يكن الحصول للانسان وسلبه عقليا يجزم
العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه هذا السلب بل
الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بانه المخصوص وهو كما ترى ولما لم يتميز
فكيف يكون منشأ الامتياز الغير غيرها واذ عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم كونها
منشأ الامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان ظن ان للملكات ايضا سلوب بسيطة
فيزاحم بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتأمل
قوله واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء اثباتا لسابقة
فيتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل
على كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفا بوجود
يكون عدما ثابتا والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة وقد فرض وجوده لو
اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاءات المحضة اعتراف بالادراكات
وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم
على تقدير قدمها ممنوع لجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن
جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه حالتها استحالة التسلسل في
التصور والتصديق توقف على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ايضا يمكن ان يستدل على
انتفاء تلك المرتبة رأسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين
مفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان مراة لملاحظته اولا ومفهوم خلا

ولنسلم احدهما بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات
ففرضنا ان عمرا مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى
الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ
مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم
المجهول المطلق فيكون عنوانا له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا
واما مجهول مطلق فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فيلزم ان يكون
معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها وهذا التقرير مما
سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يات احد بما يعتد به
انتهى بان تسمى بالجذر الاصم **قوله** اذ زوال شيء الخ ; فاد بعض الاعاظم انه نعم ان اراد به مطلق انتفاء
الشيء وعدمه فتحقق العدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان الدنيا انتفاؤه بعد الوجود لكن الادراك
لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون
الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا للانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون
ذلك الانتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب
الانتفاءات بتحقق العدم لزوم تحقق الزائل حين تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقريب
لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا للانتفاء السابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق
قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان
اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك آخر فالادراك

الذي يعقبه ذلك الانتفاء أن كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين فكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين فيستلزم الادراك الثالث فهو انتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين فهكذا يستلزم كل ثالث اوله فبطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن مثل الزمان مكانا ووجوبا وامتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احد المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غنا الحوادث من المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس زيد لا معدوم فههنا اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم فههنا عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه والاعتذار بتغايرهما لاختلاف الزمانين او

الممكن بالذات ممتنعا او واجبا بالغير ليس من قبيل انقلاب المواد حتى ينسد باب اثبات الواجب بل عليه مدار الايجاد والتكوين ١٢ مولوي عماد

تخصيص استحالتها في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان لا ادراك عدم ثابت فيعود الثبوت غير سديد بل لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو محال ورد بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فبهت فعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستانف فيلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالعود فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة اعادة الوجود المعدوم وحينئذ تغير فتامل قوله اقول الحاصل انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوالا لسابقه ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا يكون انتفاء محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة وانتفاء هذا

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة تنتصوباً انتفاء الانتفاء البسيط وبانتفاء
الثبوت فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا
لزم ارتفاع النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا نم
ان انتفاء انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا
الانتفاء على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة مثلا
عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما
متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي
قوة نقيضيهما فنزيح بان عدم الثابت [illegible] العدم المحض [illegible] فهو ما ولحكما ما
ان العدم الثابت [illegible] الخلاف المحض مع وجود الموضوع يجوز ان يكون لصدق
احدهما مانع كفرض تعدد الادراكات على النفس الا الاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم
التلازم بين المعدولة [illegible] البسيطة وكذا بين ما في قوتهما [illegible] عليه تلازم نقيضيهما وتلازم
نقيضي ما في قوتهما [illegible] ههنا ما حصل لي [illegible] والله اعلم بالصواب ولنا
فيما يتشققون مذاهب قوله الا [illegible] الادراك [illegible] التساوي والا فالسابق
زائد قوله يدل على خلاف [illegible] ان اللاحق زائد على السابق وهو [illegible] سيما المغرب وهذا
ايضا [illegible] كل ادراك انما [illegible] سابق [illegible] فالذي
اراد ان [illegible] وهو [illegible]
يحصل بها الا [illegible] على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان

السابق بالمعنى الذي قصد فتامل **قوله** وايضا يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكر
صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل اخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام في نفسه بدليل
عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان نحو الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس
ضروري ويجب تعلق تلك على هذه اما على الجمع وعلى سبيل التعاقب لا على التعيين وبناء لزوم
اجتماع النقيضين على الاول **قوله** والعلو بجردانه الخ يعني لما كان مقصود صاحب
المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه المستلزم لاحد الامرين هو الخلف او تحقق امور
غير متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل والقصد الى ابطاله باستلزامه للآخر وهو حاصل
الترديد فالترديد في تعين **قوله** الا زوال واحد والا ابطال الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه
قوله ايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين واحد وثانيهما يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو
المعلومين في آن واحد التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الالتفات ... به
يتعلق بشيء الاول ... قبله التفات من النفس فلا بد من اجتماع
الالتفاتين بمعلومين متغايرين في حد ثاني زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبله في آن واحد
واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في آن واحد
بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك
لزم اعادة المعدوم وبعينه ذلك العلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال اخر والا استوى
حال العلم وما قبله في قد يطل ما سبق الجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا
ثم معدوما وهل هذا الا ما ادعينا لزومه وفيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان الجامعة

حدوثا لا بقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الوجود ليس
لا زوال واحدا لغا المقدمة المبهمة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر وهكذا الكلام على تقدير
اذا التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه اما او الفاصلة كما في بعض النسخ
واختاره بعض الافاضل ايضا فسخيف عنده فتامل **قوله** لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في
المباحث المشرقية من ان القوم وان تشبثوا بما لكنهم لو ياتوا عليه بسلطان عظيم اذ انه
ما قالوا هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شئ تعذر في تلك الحالة
الاقبال الى ادراك شئ آخر وهذا هو الذي غرهم عن الطريق المستقيم واما هم عن النهج
القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق حاكم
عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امور مطابقة في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا
قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة
الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر
عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم لا بد من حضور
الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضر المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المذهول
والمنسي وهو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشئ بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام حقيقته
فلو استحال حصول العلم بكل جزء دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضا المقدمة
الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين معا من الحجج القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله سبحانه
والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شئ من معلوماتها

موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوا وقد اقرّ به بالاما والفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك لطف القريحة قوله بعض ارباب الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد سجّل على ثبوت الترقي بعد الموت وايضا من الظاهر ان للمثوبات غير واقفة وهي ليست الا ادراكات قوله في النشاة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجه الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في ان واحد لما كان الادراك عبارة عن حصول الامر وهو لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن نزول كل واحد منها في هذا الان على سبيل البدلية ولو يلزم انه كما في ان واحد ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية ... بالفعل ممكن وحينئذ لا نحتاج الى الامور الغير المتناهية ... كل زمان بين انين كفاية لا يصلح ان يكون انا لانزول امور غير متناهية ممكنة على وجه البدلية في ان بعد ذلك الزمان لعلم قد تصدى بعض العناة لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى قوله اعلم ان الاعداد الخ في حاشية الفصوص ... ما يتراءى وروده الخ توجيهه ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او لا يخص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم بخصوصه

دفع الايراد بلزوم الادراكات المتناهية

لا النقيض ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتظم الدليل الذي اورده
على هيئة الاستثنائي المطلوب في تحرير المنع والدفع مستغن عن الشرح قوله بمعنى انها الضمير
للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية قوله في الحاشية واما على تقدير قدمها
الخ لو لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى
الاول اذا انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله فعدم
تناهيها قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التعاقب
بالامور الانتزاعية كما في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله ان كان من
الامور العينية الموجودة بالفعل ولا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثالث غير كما لا يخفى
بين حال كونها من الامور العينية الموجودة المتعاقبة الموجودة البتة بينها وبين الامور الانتزاعية
الاعتبارية قوله والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له
اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني والا فلا ينفع التمثيل لنفس اللاتناهي قيل الجد و قوله لان لعدم
من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة
وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشراتها
اذا لها كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليها ايضا لكن الى
عشرة رجال باعتبار اجزائه واحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشرة رجال بخلاف
عشرة عشرات رجال فان العشرة اذا اخذ من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرات بالمواطاة على انه
حقيقة واذا اخذ من حيث اضافته الى شيء يصير حصة لنفسه تصدق عليه بالاشتقاق على انه حقيقة

بالعدد الغير المتناهية مثال الامور

فلا يجوز ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه اي يصدق على اي فرد فرض منه موجود تارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوعه الاضافي بل الاعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي لان كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر عرضه بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا لجواز الاختلاف في افراده فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا اي بعض افراد ذلك الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقتها باعتبار انه من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين ولا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته الى زيد حصة وجود زيد خارج عنه عارض له لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالقدم فانه لو وجد فرد منه لاتصف بقدم فانه حينئذ يوجب حدوث موصوف وقس عليه البواقي قوله فيها فان الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج فيتصف بامكانه لكونه مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهكذا لا الى نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية قوله ولانه مركب من الآحاد ويدل عليه عبارة الحاشية ايضا حيث قال الخ اذ الواحد ليس بعدد وان تألف الاعداد قوله والعدد محمول الخ لان حمل العدد في الوجود كالمشتقات مع صدقها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احدها

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح بعض الاذكياء والوحدات
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست على هذه الصفة فغير المحمول عين المحمول
قوله والواحد اتحاد المشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث
اراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري بمنشأ انتزاعها وهي المعدودات
لا الخارج مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قوله حتى يعتد به اذ المتبادر منه
نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله وح ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم زوالا
تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولو سبق بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت
مترتبة مجتمعة بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر خصص المصنف ح بقوله وتلك الامور
الا باثبات الترتيب بينها فاوجز قوله هذا ... اثبات الترتيب
من جهة انفسها الذي في اثباته ان يقال ... او اشارة الى
العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو في المعدودات فلابد من تقدير مضاف وهو الاعداد
فيصحح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدادها التاخرة
من جهة ذاتها اثر ابطال تلك الاعداد ولا وبالذات في الامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه
لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكر وانما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون
العلم زوالا لا تناهي في نفسه اشيء واخره باثبهم قوله كذا يحتمل انطباق الذي وقفه
بالمذاهب على الاحد ... في المانعين ... بانه يمكن تصور العشرة
بغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها اي فيما لزم الترجيح بلا مرجح ... في ... قل

لا زوال
ان العلم حصول
تتمه

بتركبها من ثلث وثلثة لامن اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما فى حصول لستة
بهما فلابد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شئ بامر دون
امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما
لابد منه لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا لتقومه به فى الواقع ورد بان الوحدات ايضا لستة
اولى من ثلث لاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركب السرير من
العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوص وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض
الوحدات وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم فى الواقع للراجح لا
للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناؤه سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدل
او على سبيل الاجتماع وهو يورث ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد
بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء
عنها انما هو باعتبار الثانى دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذى يتقوم الستة
انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الحاد على تقدير تركبه من العدد
الذى تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر فى
اثنين وواحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق
عليها المقولة كما صرح به الشيخ فى الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل
الظواهر ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صورى بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الوحدات
بناء على ما تقرر من ان الكل كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه

الوحدة لا يصدق عليه العدد كما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من
مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمامه
امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه الجواب منع استحالة صدق المتباينين
على شئ واحد بصدق كثير وصدق الواحد على ما صدق عليه العدد كذلك قوله واما مع
الجزء الخ وهو راى اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بان تصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشان الذاتي ارفع منه قوله اذ العدد الخ وحينئذ لزم الترجيح
بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغنى عنه ثم اذ ثلثة ثلثة ليست مغايرة مع
اربعة واثنين وخمسة وواحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ
حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض والاقرار بما رام عنه
الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مترتبة عليها آثار هي سوى مجموع آثار الاجزاء
ككونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة
ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الوحدانية لئلا ينتفي المعنى في قوله اذ ليس بعض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله تداخل الوحدات
الخفان لا تنافي محال لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم
دخول الخ مع انه يكفي تقويم دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من
الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث انها
معروضة للهيئة الاجتماعية قوله جزء الضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى ١٢ مع

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاولى وحده
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة
فافهم قوله في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات
ترجيح بلا مرجح اي بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها مع
تلك الحيثية فلا يرد انه لو لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة قوله بل نقول على تقدير انه
يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة داخلة
فيها ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول
الوحدات فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من
حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة بل يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات
من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من الاحكام
ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح استناده
الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نم
الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية قوله وبما حققنا من ان العدد ليس جزء العدد
مطلقا قوله متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزءا منه قوله او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية
العرض ايضا غير معتبرة فيه لا قوله في الحاشية ولعل بعضها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية

اصلا نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجه ظاهري قوله تحقق مجموعها
اي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة
لانتزاعها عنها اذ عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته
فافهم قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاول اي الجزء عدم العلة
المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاول فكيف يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية قوله شيء بعينه لظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم
مع الدليل شهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة
لزم انعدام المعلول وذا لا يتصور الا بانعدام واحد من الاجزاء بعينه ولا بعينه قوله
فعدم الشرط اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه ما يتوقف عليه المعلول في قوامه
مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون
منبا بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود
الشرط قوله بمعنى آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة
المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة
ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها
شيء نقول يصدق قولنا لو كان للعلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

عليه المعلول في وجوده من العلل الناقصة ولهذا يوجد عند وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شيء آخر ١٢ مولوي تراب علي رحمه الله

الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزءا لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة المتوقف عليها المعلول توقفات كثيرة وقد فرض
هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة
لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر اولا والا لزم ان لا
يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها ولاحد ان يعارض
بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا
من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزءا لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه
لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما يتوقف
عليه الى اخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول بتوقفات كثيرة
فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها فلا تكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب
قوله ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها او
الحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة **قوله** فعدم
العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة
فعدمها راجع الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فعلى هذا
لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدومة
والا لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجود ما فرض معدوما
وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة

قضية بل الى قضايا مفصلة متعددة اى هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا
الكثرة معدوم اى هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التى موضوعها
ذلك الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف المركب فانه امر
واحد وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندى فى حل هذا المقام وقد تحير فيه
كثير من الاعلام **قوله** فى الحاشية اذ التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان
عدم المعلول معلول لعدم علته مطلقا وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة
المعينة كما حقق آنفا وقوله بل يكفى الخ كناية عن عدم علة ما **قوله** من الاعدام المعدومة
اى وقت الانتزاع وكذا المراد فى قوله بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كذلك **قوله**
ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية
فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما ايضا تلازم
لعدم تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة
قوله فلا يكون ذلك الخ حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المنتهضة لابطال التسلسل
قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهى فى تلك العدمات
اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة تلك
العدمات موجودة مترتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو آ فى المرتبة الاولى وبعده
ب فى المرتبة الثانية وبعده ج فى المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية فنفرض سلسلة اخرى فى
نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كان بازاء مبدأ الكبرى اعنى آ مبدأ الصغرى اعنى ب

كذلك بازاء ثانية الكبرى اعنى ثانية الصغرى اعنى ج الى ما لا نهاية فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة وان لا فيكون فى الكبرى مرتبة ليست فى الصغرى بازائها مثلها وذلك فى جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ او انتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا متناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بواحد ولا شك ان كونهما امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجرى فى الجسم المتصل الغير المتناهى المقدار بعد تعين المبدئين فى السلسلتين الكبرى والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجرى فى اجزائه المقدارية بفرضها مع انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهى المقدار القابل للانقسامات اللامتناهية الذى هو بعض من الجسم الغير المتناهى المقدار مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهى المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية اى التى يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا لا التى بها تتقوم وتحصل حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى فى الجسم المتصل المتناهى غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستانى وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عند احد قوله فى الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية ويؤيده ما فى بعض النسخ الغير المتناهى المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهية لا يمسه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس هذا موضعه قوله قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر بطلانه فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما ثلث الاعدام فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل لابداء احتمال آخر غير سديد فافهم قوله فيما اثبت انها موجودة الخ يعني ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على هذه الحيثية هو وجود وهمي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينهما بل بين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل الارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع المانع كما قالوا في الحلول فلا يرد انه عند الموجب للمشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف وله وجود خارجي محض كونه بحيث ينتزع عنه وهو المشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما علم لا يكون

منشأ له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الامتداد الخ اى حقيقة وحدانية ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة الا المعنى المصدرى الانتزاعى الذى ليس له افراد سوى الحصص كما مر فمناط تعدده وتكثره انما هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينهما فى الوجود ومن ههنا تسمعهم يقولون ان الاتحاد فى الوجود فرع الاتحاد فى الحقيقة على وفقه وفى المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا لوحدة الوجود ينافى وحدة الاتصال بينهما اى كونهما مشتركة الحدود قوله فيها متحقق فى كل جزء اى سواء كان تحليليا او غير تحليلى فتخصيص التحليلى ليس على ما ينبغى قوله يجرى فى احد او الخ فتخصيصه الاعداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات اما المعدودات فبوساطتها قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد فى البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعداد المتاخرة لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه فى البديهيات قوله فى الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشئ لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح فى موضع اخر قوله ليس لا حصول احد لما مر من ان تعدد المعانى المصدرية منوط بتعدد

ما تضاف اليه او ما يوصف بها واذ ليس فليس قوله لما اشتهر ولما مر من امتناع
استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نم
ان بطلان كون الادراك انتفاء شي يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا
للمعلوم كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة متمايزة جمهور المتكلمين المنكرين للوجود
الذهني والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله لا امر عقلي الامر الحاصل للعقل سواء
كان على وجه الحلول والقيام به او لا قوله قلت العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض
الاعاظم انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها التطابق
في الماهية فممنوع عند هؤلاء ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان
قوله قد يقال اي في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن الخ
لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون
العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يفي ببطلانه هذا ولا ما
مر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك
اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر قوله
في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية
وذلك التحقيق لا ينافي المذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو عدمت
اه فيه انه لم لا يجوز ان يكون محالا يستلزم محالا آخر هو التغير قوله ثم هذا يثبت
الخ وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بما ان العلم صفة الخ قوله فان المناقشة فيه الخ

عنه الاول ان الحالية محالا والمحال يستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان مستلزم لوجوده فيجوز ان يكون ذلك استدلالا من الاستلزام بالمحال



اى فى الملازمة المذكورة ووجهه فى حاشية الحاشية بقوله والقائل ان يقول الخ **قوله** فالمراد بحصول الصورة الخ يعنى ان حكمه على لام الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذى ادعاه اولاً انه العلم المتجدد الذى هو مورد القسمة يدل على ان المراد بالصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هى دون هو كما بينه سابقا هذا اخر ما تيسر لى الى الان فى شرح الكلام والله ارجو ان يوفقنى لاتمام حتى تختم بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام

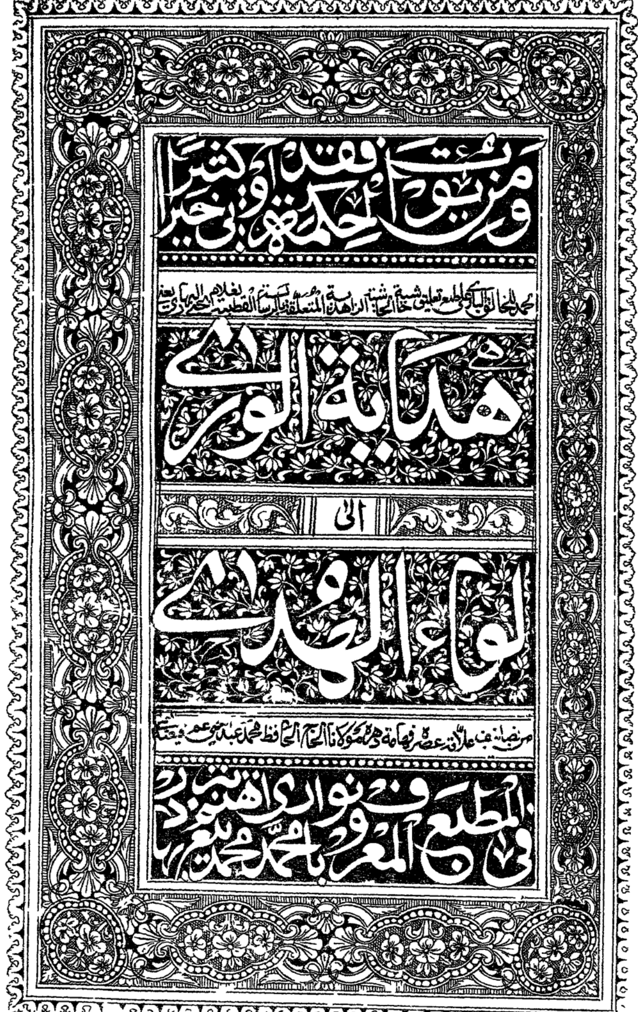
وعلى اله واصحابه زبدة ما فى هذا النظام

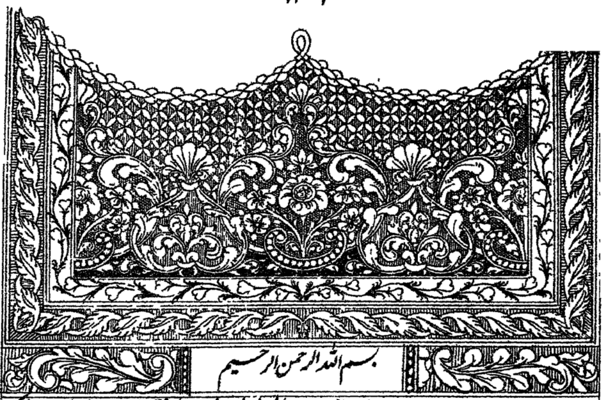
تمت

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم حامدا ومصليا ومسلما وبعد فقد تم بفضل الله الذى رفع الوية الهدى لتعليق العلامة **غلام يحيى** البهارى المتعلق بالحواشى الزاهديه المتعلقة بالرسالة القطبيه المسمى بلواء الهدى فى الليل والدجى فى **مطبع انوار محمدى** مرة ثانية بامر **المولوى خادم حسين** العظيم ابادى خصه الله بالايادى فى شهر شوال من شهور سنه ١٣٠٣ هجرى مقدسه نبوى

صلى الله عليه واله وصحبه وسلم


ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
محمد للنحالو البار على الطبع تعليق شتيته على الحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية لغلام يحيى البهاري
هداية الورى
إلى
لواء الهدى
من تصانيف علامة عصره وفهامة دهره مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحي عفي عنه
في المطبع المعروف نوادري الهند
باحمد محمد نعيم



بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد فهذه عوائد سابغة و فوائد بالغة مترجمة **بهداية الورى الى لواء الهدى** نمقها المتعوذ من شر الغي **محمد عبد الحي**
بن استاذنا العلام مولانا **محمد عبد الحليم** عبده عبد الكريم حال الاشتغال بقراءة الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية راجيا من الخلان
الانصاف والميل عن الاعتساف **قوله** صحاح الدراية يمكن ان يقال ان المعنى صحاح درايته ونسبة الصحاح الى الدراية مبالغة **قوله**
وان يك سابقا الخ هذا من المساجلات واصل كلام الشاعر ابى الفتح البستي وان يكن سابقا يدل عليه تقطيعه على ما افاده عمدة الادباء درج لا يدرك
مستفعلن وجه امل فاعلن مطرى خضا مستفعلن اصهو فعلن وان يكن متفاعلن سابقا فاعلن فى كل لما مستفعلن وصفا فعلن **قوله** الكشح
الكشح ما بين الخاصرة الى الضلع الخلف تقول طوى فلان كشحه اذا قطعك كذا قيل **قوله** بل للفرقان يمكن ان يراد به الفرق بين الحق والباطل
قوله هو العلم الكلى الخ لما قال السيد الزاهد كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه الخ ولا مرية فى انه لا يكون فرد الا للكلى فاستنبط منه ان العلم
المتجدد هو العلم الكلى ولذا زاد المحشي هذا قيد الكلى وليس هذا من توجيهات المحشي كما وهم وما خيل من انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى فلا حاجة
لاخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه الخ بل يخرج من الكلى فانه ليس بكلى ففيه ان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما
حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلى فى الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية
امر كلى فالفارق بينهما تدبر **قوله** كما تلوح من الاشارات فان ما فى اشارات الشيخ يومى الى ان البعدية الذاتية هي التي بها يمتنع وجود البعد بدون
القبل سواء كان القبل علة تامة للبعد او ناقصة ويمكن ان يرتبط هذا القول بقوله يراد اى كما تلوح هذه الارادة من الاشارات اى اشارات المصنف
والسيد الزاهد حيث اكتفيا على اخراج الحضوري وما تعرضا باخراج الحصولي القديم ولا يبعد ان يراد بالاشارات الدلائل وانما عبر عنها بها لخفائها
ثم اعلم انه كتب ابى العلامة ادام الله علوه ومجده فى بعض حواشيه ان هذه البعدية الذاتية لا توجد فى بعدية اجزاء الزمان كبعدية اليوم عن الامس
فكتب بعض النحارير اليه دام ظله حين اقامته فى جونفور صانها الله عن الشرور سنة اثنتين وسبعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه
صلوات رب المشرقين كتابا فيه ما ترجمته ان هذا خلاف اهل الفن فانهم يعدون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من قبيل التقدم بالذات فارسل
دام ظله اليه الجواب بما محصله ان البعدية بالمعنى المذكور تقتضى ان يكون بين القبل والبعد علاقة العلية سواء كان القبل علة تامة او علة ناقصة ليس

له مولانا غلام نقشبند لکھنوی ۱۱۲۶

بين اجزاء الزمان علاقة العلية كما صرح به في شرح التجريد الجديد وشرح المواقف وشرح حكمة العين وغيرها فليس ههنا بعدية ذاتية بالمعنى المذكور نعم تطلق الحكماء بان امس مقدم على اليوم واليوم متقدم على الغد بالذات فالمراد منه ان امس مقدم على اليوم بالزمان واليوم مقدم على الغد بالزمان الا ان هذا التقدم الزماني بينها بالذات اي بلا واسطة امر آخر بخلاف التقدم الزماني الذي في الزمانيات فانه بواسطة اجزاء الزمان فالتقدم والتاخر من العوارض الاولية للزمان وقد صرح بهذا المعنى ايضا في تلك الكتب وغيرها فلما وصل هذه المراسلة اليه كتب مكتوبا اليه دام ظله معتذرا بما ترجمته اني مستفيض من بيتكم بيت المجد والشرف وما اقدر على التكلم مع جنابكم الا بخلوص ما اختاره ضميركم الصافي وصححه نظركم الثاقب فهو الاولى الا انه يخطر في خاطري ان اجزاء الزمان لكونها متقضية يمتنع وجود البعد منها بدون القبل فلو امكن وجود المساء بدون صبح ذلك اليوم لانعدم الاتصال وهو خلف فقد تحققت فيها البعدية الذاتية ثم ارسل دام ظله اليه الجواب بما ترجمته انه ههنا مقدمتين الاولى انه ليس الجزء السابق من اجزاء الزمان متقدما على الجزء المتاخر تقدما بالطبع او تقدما بالعلية افاد الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد قال بهمنيار في التحصيل ليس بين السابقة من الازمنة والحركات وبين الآتية علية بوجه انتهى واستدلوا عليه بوجوه منها ان المتقدم بهذين التقدمين مما يجوز اجتماعه مع المتاخر واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها لكونه غير قار وقدح عليه شارح التجريد بان ذلك غير لازم الا ترى ان العلة المعدة متقدمة بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعها معه بل يجب عدم اجتماعها معه وفيه ولا ان المتقدم بالطبع عدم العلة المعدة لا وجودها وهو يجتمع مع المعلول ولو سلمنا ان وجودها ايضا متقدم بالطبع فسبق العلة المعدة على المعلول سبقان سبق وجودها وسبق عدمها الطاري على وجودها وكلا السبقين بالطبع فعدمها متقدم على المعلول بالطبع ويجتمع معه واما وجودها فهو وان كان لا يجتمع مع المعلول لكنه من حيث هو يصح لجواز اجتماعه مع المعلول وانما امتنع اجتماعه مع المعلول لمانع وهو توقف المعلول على عدم العلة المعدة ايضا ولولا ذلك لجاز اجتماع وجودها معه بخلاف الجزء المتقدم من الزمان فانه من حيث هو لا يجوز اجتماعه مع الجزء المتاخر والا يلزم بطلان كونه غير قار بذاته كذا في بعض حواشي الحاشية القديمة ومنها ان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة كذا افاد شارح التجريد الثانية ان الزمان متصل بمعنى ان الاجزاء المفروضة له بينها حد مشترك وبهذا المعنى اتصال الخط والسطح والجسم التعليمي وهذا المعنى فصل الكم المتصل اما الاتصال بمعنى توحد الوجود فاستمع حاله ان الساعة الماضية والساعة المستقبلة كلتيهما موجودتان في الواقع معا او احديهما معدومة في الواقع عند وجود الاخرى فيه او كلتاهما معدومتان عن الواقع على الاول فالزمان امر متصل موجود في الواقع بماضيه ومستقبله متوحد الوجود مثله كمثل المكان الممتد الموجود في الواقع فليس في الزمان تجدد وتعاقب في الواقع فالحكم بكون احد الجزئين ماضيا والآخر مستقبلا من الاغلاط المحضة فلا يكون لاجزائه تقدم وتاخر اصلا بحسب الوجود في الواقع الا التقدم والتاخر بالرتبة فيجوز ان يعتبر المتقدم متاخرا او المتاخر متقدما فالمبدء ان كان من الماضي فالمتقدم ما هو اقرب منه ثم وثم وان كان هو من المستقبل فما هو اقرب منه يكون اقدم ثم وثم وعلى الثاني فالزمان في الواقع له تجدد وبعضه منقض وبعضه متوقع ولاجزائه تقدم وتاخر بالزمان فعند وجود الماضي منه في الواقع المستقبل معدوم في الواقع فلا يكون الزمان ح متصلا الا ان الاتصال توحد وجود المتصل ولا يعقل توحد وجوده مع انتفاء بعض الاجزاء في الواقع وعلى الثالث فظاهر ان الزمان لا يكون متصلا فان الاتصال توحد الوجود ولا وجود ح وبالجملة ان الزمان لو كان موجودا في الواقع بدون التجدد فلا تقدم ولا تاخر زمانا بين اجزائه والا فليس له حقيقة متصلة وهذا كلي جلي وقد افاده المحققون ايضا واذا وعيت هاتين المقدمتين فنقول ان تعريف البعدية الذاتية اي بعدية بها يمتنع وجود البعد بدون القبل تقتضي ان يكون القبل علة للبعد ناقصة او تامة وليس بين اجزاء الزمان علاقة العلية كما مر في المقدمة الاولى فليس هناك بعدية ذاتية وما خطر في خاطركم لو تم لدل على ان البعد علة للقبل بان نقول لو امكن وجود صبح هذا اليوم بدون مسائه لانعدم

المحقق
والنحرير المدقق
مولانا محمد
اسعد السهالي
اللكهنوي ١٢

الاتصال مع انه ثابت ضار البداهة وهذا من السخائف والحل انه ان اردتم باتصال الزمان ما هو فصل الكم المتصل فنقول انه لا ينعدم اصلا
لما امكن وجود المساوى بدون الصحيح فلا نسلم الملازمة وان اردتم باتصاله توحد وجوده فنقول ان الاتصال بهذا المعنى ثابت الزمان على تقدير القول
بانه موجود في الواقع معا وعلى هذا التقدير لا بعد ولا قبل ولا تقدم ولا تاخر الا الرتبي ولا كلام لنا فيه ولا تحقق القبل والبعد والمتقدم والمتاخر على نحو
المتكلم فيه الا اذا اختير ان بعضه موجود في الواقع وبعضه معدوم فيه وح فلا اتصال كما قد مر في المقدمة الثانية فمنع ح بطلان التالي تدبر **قوله**
وانما اكتفى في نفي الديدن الخ الديدن العادة كذا قال في النهاية وستصير ههنا الطريقة ولا مانع للمجاز ولا هو مقصور على السماع بل يكفي فيه وجود العلاقة
على ما هو المختار كما هو مصرح في المسلم وغيره فمعنى قوله وانما اكتفى المصنف في نفي هذه الطريقة اى طريقة حصول صورة الشئ في العقل على الاول اى الحصول
حيث قال ره العلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة احالة الخ فلا يرد ما قيل ثم ان لفظ الديدن لا معنى له في هذا المقام اصلا لانه في اللغة العادة فيكون
معنى قوله انما اكتفى في نفي الديدن انما اكتفى في نفي العادة وهذه الفاظ ليس تحتها معان محصلة انتهى **قوله** لا ينافي الخ افيد ان انحصار الشئ في الاعم
وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان الانحصار في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا فيحتمل ان يوجد الانحصار في الاخص وان لا يوجد
فلا يثبت الانحصار في الاخص اى الحصولي الحادث وهذا مقام تعيين المقسم فلم يحصل وهذا الايراد وارد غير مندفع وما قيل من انه ساقط ووجه السقوط
ظاهر فمما لا يعقل ثم ما قيل مع ان انحصار الشئ في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا انتهى ففيه ان هذا انما يرد
على ما قيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لا ينافي الخ بكلمة ان الوصلية فانه دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال ذلك القائل ان
هذا ايراد على كلام المحشي نيابا عن قوله مع ان انحصار الخ فان هذا العنوان دال على انه ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي اصلا فتامل
قوله فليس التخصيص الخ تخصيص العلم بالمتجدد وتوضيحه ان المهروب عنه من التخصيصين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخرى من حيث
المعنى واللازم ههنا انما هو تخصيص واحد لفظا وهو بالمتجدد وهذا مما لا يهرب عنه المحشي رح ويؤيده ما افاده بحر العلوم رح حيث قال تعدد التخصيص مع وحدته
المنفيان على تعدد القيد المخصص ووحدته والقيد المخصص ههنا واحد وهو قول المتجدد ولكنه ادى مؤدى القيدين انتهى وما قيل من ان المهروب عنه
هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى لا التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعم السيد الزاهد اصلا سواء كان من حيث اللفظ
او من حيث المعنى وههنا لا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فغير سديد بل ما افاده عم جدي ملك العلماء رح
من ان اعتبار التخصيصين مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا وهو المتجدد ادى مؤدى القيدين ولكنه لا يتصور بحسب المعنى
فان بين الحادث والحصولي عموما من وجه فالتخصيص بهما انما يتصور بان يخصص اولا بالحصولي ثم بالحادث او بالعكس فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب
المعنى وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل **قوله** اى صادقة معها الخ تعقب بحر العلوم رح السيد الزاهد رح بان ما افاده من اشتراط المساواة
في صفات المعارف خلاف الاصل لان المفرد المحلى والجمع المحلى والموصولات من العام وعلماء الاصول متفقون على ان صفات العام مقللة لافراد العام
وقد اعتنى بعض السامعات لدفع هذا الايراد بتوجيه قول السيد الزاهد بان معناه انه قد تقرر في علم النحو ان توصيف المعارف للتوضيح غالبا واوصافها مساوية
لها غالبا ثم اعترض على هذا التوجيه قال في نشاطه فاتحل بحلية الانصاف حتى يجيد بصرك ولا ترى كلام المحشي محفوفا بغبار الايراد اقول ان هذا فرية بلا مرية
لانه ما تقرر في علم النحو ان اوصاف المعارف مساوية لها غالبا بالمعنى الذي هو مراد السيد الزاهد اى المساواة في الصدق كما لا يخفى على من اتحلى بحلية الانصاف
نعم ان النحويين قالوا ان الموصوف اخص او مساو يعني في نحو التعريف والمعلومية وليس المراد الاخصية او المساواة في الصدق صرح به الرضي وغيره
والتفصيل في التحقيقات المرضية **قوله** اى العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي قال بعض ابناء الزمان مستدلا عليه لان المبصر الذي هو المعلوم قد تقرر

كونه حصوليا واذا كان المعلوم حصوليا كان العلم ايضا حصوليا انتهى وهل هذا الا اضحكة فان الحصولي والحضوري من اقسام العلم لا المعلوم فكيف يكون المبصر حصوليا ولو حمل الحصولي على المعنى اللغوي فيعود قوله قد تقرر فتدبر **قوله** يعني الانكشاف قال جم جد ابي مقدام المحققين رح يرد على صاحب الاشراق ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه فتمم المحل على طريقه انه قائل بعالم المثال في بعض المواضع فادام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرك يكون الانكشاف بحسب وجوده الخارجي المبصر فاذا بطل ذلك يحضر مثال له من غير انطباع في الذهن وانتقاش فيه وهو متحد مع الاول بالذات بل بحسب التشخص بالنظر الدقيق ولما لم يتحمله العقل المتوسط نقول انه متحد بالذات مباين بحسب التشخص فدوا التشخص مع التباين الذاتي له مناسبة بالاول بها يصير كاشفا للاول انتهى بالفاظه وحاصل الحل على ما ينادي عليه ظاهر كلامه ان العلم الابصاري الذي يتحقق حال الاحساس يتغير ولكن لا ينعدم العلم مطلقا لبقاء المناسبة بين ما في عالم المثال وبين المحسوس ليس في هذا الكلام شائبة انه لا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجودها في ذلك العالم ومنهم من نقل هذا الايراد ثم الحل المذكور واضاف من عند نفسه بعد قول المقدم وانتقاش فيه فلا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجودها في ذلك العالم ثم تعقبه بقوله ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان المبصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال ويكون العلم المتعلق بالابصار عند صاحب الاشراق كما يدل عليه قوله فلا يتغير علم المبصرات الخ مع ان صاحب الاشراق القائل بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصارا مطلقا انتهى ولا اظنك مرتابا في ان ذلك المقدام بري عن هذا القدح اذ ليس في كلامه ما اضافه هو من عند نفسه فهذا القدح انما يرد على المضاف لا على اصل كلامه **قوله** المراد بالاول الخ هذا التنبيه مع التدافع الظاهر بين اصل الحاشية الزاهدية والمنهية وقال بعض ابناء الزمان لدفعه والحق ان المنهية تتعلق بقول السيد الزاهد في القول الآتي والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري والثاني مبدء الانكشاف الخ اقول هذا احتمال بعيد اليه اما اولا فلان النسخ الصحاح تكذبه وظني ان ذلك البعض ايضا ما وجد نسخة يكون فيها هذه المنهية مكتوبة على هذا القول والاصرح به بل انما كان هذا الحكم من اختراعات خاطره واما ثانيا فلان تعلق هذه المنهية بهذا القول مما يلوح عليه اثر الاهمال لاتحاد محصل هذا القول والمنهية معنى كما لا يخفى ولعمري هفواته اكثر من ان تحصى **قوله** فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي هذا ما يوجد في النسخ الصحاح المتداولة المعتبرة وحاصله ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فيكون حصول الصورة حينئذ فردا من افراد الوجود المطلق كما ان الوجود الخارجي فرد منه وهذا الاخبار عليه ونقل بعض ابناء الزمان عبارة المحشي هكذا فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الذهني انتهى ثم اعترض عليه بان الوجود الذهني وحصول الصورة واحد فكيف يصح التشبيه اقول ان هذا اعتراض على النسخة المحرفة والمحشي بري عنه **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات ايماء الى ما قال السيد الزاهد في حاشية الحاشية من ان هذه الاستحالة اي الاستحالة الاولى واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي الى آخر ما قال اقول ان قوله في جانب الماضي متعلق بقوله انتهائه وهذا مع متعلقه معطوف بالعطف التفسيري على حدوث الزمان فان الحدوث عبارة عن الانتهاء في الماضي لا عن الانتهاء في المستقبل فانه يعبر عنه بالفناء ولا يجوز ان يكون قوله في جانب الماضي متعلقا بالحدوث فانه مع لزوم الاستدراك اذ الحدوث لا يطلق الا باعتبار الماضي دون المستقبل يستلزم اهمال الكلام اذ لا معنى لقوله على تقدير حدوث الزمان في جانب الماضي وانتهائه لابهام الانتهاء فما قال بعض ابناء الزمان وقوله في جانب الماضي متعلق بقوله حدوث الزمان لا بانتهائه مما ينبغي ان لا يصغي اليه **قوله** او بنفس ذوات الممكن فيلزم الدور آه فيه انه لا يلزم الدور اذ امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا على امتيازها فاختلاف هذه الاعتبارات لا يلزم الدور نعم لو كان امتياز الممكنات موقوفا على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوفا على امتياز الممكنات فيلزم الدور لعدم اختلاف الجهة رح فتدبر انتهى وتعقبه بعض نظار كلام المحشي موجها لكلامه بوجهين الاول انه اذ توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكنات فلا يكون امتيازها

بدون تحقق ذواتها متمايزة بعضها عن بعض لان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها اقول هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذوات الممكن يأبى تمام الاباء عن حمل لفظ النفس على الذي ما على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات اي مع عزل النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها وح فالاولى عدم لزوم الدور وجيد وثانيا ان امتياز الممكنات ليس بمعنى زائد على ذواتها بل ذواتها بلا زيادة شئ عليها منشأ للامتياز فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف شئ على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور وفيه اما اولا فبان قوله ليس بمعنى زائد الخ ممنوع ان اريد بالزيادة عدم العينية والجزئية ولو اريد بالزيادة الخارجية من حيثية الذوات للامتياز الى امر زائد على ذواتها فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات امرا مغايرا للذوات فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتياز الخ واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شئ الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما وراء احكام منشأ انتزاعها فتوقف شئ على المعنى الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا فتوقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس ثم ما قال ضرورة انه لا تحقق له الخ لا يغني من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى يلزم عينية توقف شئ على الانتزاعي وتوقف شئ على منشأ انتزاعه نعم بعد اللتيا والتي اقول انه لو كان توقف شئ على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شئ عين توقف منشأ انتزاعه على ذلك الشئ للعينية وح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون فرعا للنسبة فدائرة عدم التعمق دائرة على هذا الناظر لا كما فهم هو ان المورد المفيد لم يتعمق **قال** السيد الزاهد الاشياء اما ان يكون وجود بالها الخ هذا الاثبات ان للمجردات علما بانفسها مع قطع النظر عن حصوليته وحضوريته ويدل عليه ما قال في حاشية الحاشية ما قال ولا يدل الخ فما فهم بعض السادات من ان هذا الاثبات حضورية علم المجردات شطط **قوله** اذ المراد بها ههنا الخ ايماء الى ان الضمير في قول السيد الزاهد وهي القوة الباصرة راجعة الى العين يعني ان المراد من العين القوة الباصرة لا الجرم المخصوص ارادة القوة الباصرة من العين مجاز ولا يتوقف المجاز على السماع من اهل اللغة فلا تلتفت الى ما قال بعض ابناء الزمان من ان هذه الارادة خلاف ما تقرر في الحكمة ثم العجب منه انه قال فيما بعد بمرة اخرى ان المراد بالعين ههنا القوة الباصرة وعلاقة الارادة ظاهرة وهل هذا الا تهافت **قوله** لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري الخ يعني ان الذات الماخوذة مع الحيثية بان يكون الحيثية داخلة في المعنون لا في العنوان فقط امر اعتباري لانها مركبة عن امر اعتباري هي الحيثية والمركب من الاعتباري وغيره اعتباري وما قيل معترضا من انه يجوز ان تكون الحيثية معتبرة في التعبير والعنوان فقط لا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا انتهى لا ورود له ههنا فان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه عن امر اعتباري وهذا امر لا غبار عليه واصل هذا الاعتراض من القاضي احمد علي السنديلي وما اعتنى المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف الخ علاوة والمقصود منه نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في العنوان لا في العنوان فقط فبعد وفيه على زعم المحشي اعادته على ما رامه عجيب **قوله** وهل هذا الا اجتماع المثلين قال بحر العلوم رح يمكن ان يتكلف ويقال ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان

محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك ما بيا تها ومن اشخاصها فلا شلين هناك فتامل فيه فانه موضع تامل انتهى وتعقبه بعض ناظري كلام المحشي بعد بان هذا وجه الاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا انتهى وفيه ان بحر العلوم ما قال باختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بما ذكر توجيه بان تحصيل صورة جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او بسبب مناسبة ما او باقتضاء وضع سابق وليس في كلامه دعوى الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح فلا قدح عليه الا ترى انه كيف يقول في المبدأ يمكن ان يتكلف وكيف يامر في المنتهى بالتامل ويقول فتامل فيه فانه موضع تامل

قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر اعلم انه لما كان المتوهم ان يتوهم على تقرير النقض ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم اجتماع المثلين فاراد المحشي دفعه بقوله ولا يصغي الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله ونكتفي باللواحق العينية في الذهن الا انه تحصيل الجزئي بما هو جزئي في الذهن بمقتضى ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ولا ريب ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم وليس العلم امرا آخر فلذا قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر واذا وعيت هذا فقد عرفت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام فلا يرد ما قيل من ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل انتهى **قوله** فاسد لان قوله هي الخ ليس داخلا تحت النقل حتى يكون الجواب على خلاف قانون المناظرة ويمكن ان يقال انا لو سلمنا ان ذلك القول داخل تحت النقل فالجواب ايضا على قانون المناظرة والتوهم فاسد فان المنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل من حيث هو نقل لكنها تتوجه على المنقول كذا قيل وما قيل من ان المنوع الثلثة تتوجه على المنقول عنه فعجيب اما تعلم ان المنقول عنه اما ثقة او كتاب والثقة لا تتوجه المنوع الثلثة عليهما **قال** السيد الزاهد في حاشيته الحاشية في هذا الطريق دقائق قال بعض ابناء الزمان هي الاسولة والاجوبة التي اوردها المحشي بقوله وفيه نظر الخ اقول هذا التفسير للدقائق ناش عن دقة نظره وما ذهب اليه من المدققين لعمري كيف اجترى الى تفسير الدقائق التي يحتاج الى حل الدواني بوجوه ما طريقة بالا ... والاجوبة التي اوردها السيد الزاهد فتدبر **قوله** يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية الا زوجية فان غير متناهية فان الكلام في الشق الاول لا في الشق الثاني اما ترى الى ما قال المحقق الدواني الاولى في الشق الاول ان يقال فينتهي الى ادراكات او لكان للنفس ادراكات غير متناهية انتهى قيل انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية او صفات غير متناهية فلا تتفرع اليه **قوله** ثم آتي بصيغة المضارع المتكلم كذا في حاشية الحاشية على النقل لبعض النحارير [illegible] بعد [illegible] الى الاستاذ فهذا [illegible] ان الاستاذ الى تقرير حتى يكون هذا التقرير آخر **قوله** تقريب منه [illegible] كذا في حاشية الحاشية على النقل لبعض النحارير ومن ثم ان الضمير يعود الى معاصر الاستاذ فقد خالف [illegible] ان المحشي في هذه الحاشية يصدر مقولات معاصر الاستاذ وما يعنون عنه في موضع بلفظ الاستاذ والعجب انه كيف جوز ان المحشي عنون [illegible] افاده [illegible] الاستاذ [illegible] افاده الاستاذ [illegible] **قوله** بهذا تثبت المقدمة الممنوعة الخ يعني ان غرض السيد [illegible] اثبات المقدمة الممنوعة [illegible] فالسيد [illegible] بعد ثبوتها فادعى المحقق الدواني [illegible] ان هذه المقدمة [illegible] بطلان [illegible] المقدمة [illegible] الممنوعة [illegible] الا العلم [illegible] الزائل وجودية [illegible] مربا [illegible] ان هذه المقدمة لو تثبت [illegible] فكيف يبطل دعوى ظهور بطلانها [illegible] غرض الشارح [illegible] اثبات المقدمة الممنوعة [illegible] وجهين [illegible] بطلان المقدمة [illegible] المحقق الدواني انتهى [illegible]

بدون تحقق ذواتها متمايزة بعضها عن بعض اذ الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات وكما ان تحقق النسبة
فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها اقول هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذوات الممكن يأبى تمام الاباء نعم ينطبق على دعوى
باطلي بنائها على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات اي مع عزل النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها وح فالحق
عدم لزوم الدور جيد والثاني ان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها بل ذواتها بلا زيادة شيء عليها منشأ للامتياز فتوقف امتياز الارتباطات
على ذواتها عين توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد
وضح لزوم الدور وفيه اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا الخ ممنوع ان اريد بالزيادة عدم العينية والجزئية ولو اريد بالزيادة الحاجة في منشئية
الذوات للامتياز الى امر زائد على ذواتها فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات امرا مغايرا لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله
فتوقف امتياز الخ واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما وراء احكام منشأ انتزاعه فتوقف شيء على
المعنى الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا فتوقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات
عين توقفها على ذواتها وليس فليس ثم ما قال ضرورة انه لا تحقق له الخ لا يغني من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه
عينيتهما حتى يلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقف شيء على منشأ انتزاعه ثم بعد اللتيا والتي اقول لو كان توقف شيء على الانتزاعي عين
توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شيء بعين توقف منشأ انتزاعه على ذلك الشيء للعينية وح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا
من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا
مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات
الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون فرعا للنسبة فدائرة عدم التعمق دارت على هذا الناظر الا كما فهم هو ان المورد المفيد لم يتعمق **قال** السيد
الزاهد الاشياء اما ان يكون وجودها الخ هذا الاثبات ان للمجردات علما بانفسها مع قطع النظر عن حصوليته وحضوريته ويدل عليه ما قال في حاشية
الحاشية ما قال ولا يدل الخ فما فهم بعض الساوات من ان هذا الاثبات حضورية علم المجردات شطط **قوله** اذ المراد بها ههنا الخ ايماء الى ان الضمير في قول السيد
الزاهد وهي القوة الباصرة راجعة الى العين يعني ان المراد من العين القوة الباصرة لا الجرم المخصوص وارادة القوة الباصرة من العين مجاز ولا يتوقف
المجاز على السماع من اهل اللغة فلا تلتفت الى ما قال بعض ابناء الزمان من ان هذه الارادة خلاف ما تقرر في الحكمة ثم العجب منه انه قال فيما بعد مرة
بعد اخرى ان المراد بالعين ههنا القوة الباصرة وعلاقة الارادة ظاهرة وهل هذا الا تهافت **قوله** لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن
امر اعتباري امر اعتباري الخ يعني ان الذات الماخوذة مع الحيثية بان يكون الحيثية داخلة في المعنون لا في العنوان فقط امر اعتباري لانها مركبة
عن امر اعتباري اي الحيثية والمركب من الاعتباري وغيره اعتباري وما قيل معترضا من انه يجوز ان تكون الحيثية معتبرة في التعبير والعنوان
فقط لا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا انتهى الا ورود له ههنا فان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه عن امر اعتباري
وهذا امر لا غبار عليه وحاصل هذا الاعتراض من القاضي احمد علي السنديلي واعتنى المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف الخ
علاوة والمقصود منه نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا في العنوان فقط فبعد دفعه على زعم المحشي اعادته
على ما رامه عجيب **قوله** وهل هذا الا اجتماع المثلين قال بحر العلوم رح يمكن ان يتكلف ويقال ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة
بالقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان

محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك ماهياتها دون اشخاصها فلا اشكلين هناك فتامل فيه فانه موضع تامل انتهى وتعقبه بعض ناظري كلام المحشي رحمه الله بانه لا وجه للاختصاص حيث يحصل صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا انتهى وفيه ان بحر العلوم ما قال باختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بما ذكر توجيه بان يحصل صورة جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او بسبب مناسبة تامة او باقتضاء وضع سابق وليس في كلامه دعوى الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح فلا قدح عليه الا ترى انه كيف يقول في المسند يمكن ان تتكلف وكيف يامر في المنتهى بالتامل ويقول فتامل فيه فانه موضع تامل

قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر اعلم انه لما كان المتوهم ان يتوهم على تقرير النقض ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم اجتماع المثلين فاراد المحشي دفعه بقوله ولا يسعى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله ويكتفت بالمواهب العينية في الذهن الا انه يحصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن بمقتضى ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها في الذهن مما لا ريب فيه ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم وليس العلم امر آخر فلذا قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر واذ وعيت هذا القدر عرفت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام فلا يرد ما قيل من ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل انتهى **قوله** فاسد لان قوله [illegible] ليس داخلا تحت النقل حتى يكون الجواب على خلاف قانون المناظرة ويمكن ان يقال انا لو سلمنا ان ذلك القول داخل تحت النقل فالجواب ايضا على قانون المناظرة والتوهم فاسد فان المنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل من حيث هو نقل لكنها تتوجه على المنقول كذا قيل وما قيل من ان المنوع الثلثة تتوجه على المنقول عنه فعجيب اما تعلم ان المنقول عنه اما ثقة او كتاب والاسفے لتوجه المنوع الثلثة عليهما **قال** السيد الزاهد في حاشيته الحاشية في هذا الطريق دقائق قال بعض ابناء الزمان هي الاسولة والاجوبة التي اوردها المحشي بقوله وفيه بحث الخ اقول هذا التفسير للدقائق ناش عن وقفة النظر وما ذهب اليه احد من المدققين في العصر كيف اجترئ في تفسير الدقائق التي يصرح [illegible] الى وجوه [illegible] الاجوبة التي اوردها السيد الزاهد فتدبر **قوله** يلزم امر آخر [illegible] وهو لزوم ادراكات غير متناهية للزوم صفات غير متناهية فان الكلام في الشق الاول [illegible] الشق الثاني اما ترى الى ما قال المحقق الدواني الاولى في الشق الاول ان يقال فيستدعي [illegible] ادراك جزئي وانا الكاين للنفس ادراكات غير متناهية [illegible] على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر آخر [illegible] وهو لزوم ادراكات غير متناهية او صفات غير متناهية فلا تفتح اليه **قوله** [illegible] بصيغة المضارع المتكلم كذا في حاشية الحاشية على [illegible] بعض [illegible]

[illegible] الاستاذ [illegible] حتى يكون هذا التقرير آخر **قوله** [illegible]

في حاشية الحاشية على [illegible] النقل [illegible] ان الضمير [illegible] الى [illegible] الاستاذ [illegible]

الحاشية [illegible] الاستاذ [illegible] عنه [illegible] موضع [illegible] كيف جوز ان المحشي [illegible]

[illegible] **قوله** [illegible] ثبت المقدمة الممنوعة [illegible]

[illegible] المحقق [illegible]

[illegible] المقدمة [illegible]

[illegible] المقدمة الممنوعة [illegible]

[illegible]

المطارحات يدل على الايجاب الكلى اعنى وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم دون علم فى كونه ذا الاملناة على ما قدم مفصلا من المحشى ره انما اورده
عليه من دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فلا يحصل المقصود وهو كون الادراك وجوديا محضا فهو
لا يقدح فى دلالة تقريره على الايجاب الكلى الا ان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلى او على الايجاب الجزئى فلا التفت الى ما قال بعض
الناظرين كلام المحشى رح دلالة ما ذكر صاحب المطارحات على الايجاب الكلى اعنى وجودية جميع الادراكات فى حيز الخفاء اذ قد عرفت انه غاية ما لزم من دليله ان
الادراك ليس عدما محضا واما انه ليس عدما ثابتا ايضا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا يلزم اصلا قال السيد الزاهد فى حاشية الحاشية الا ان يثبت التوافق
الخ وجه التمريض انه ما اقيم عليه برهان واما الحكم بالرجوع الى الوجدان بهذا التوافق فمما لا يفيد فى محل المناظرة مع الخصم فما قال بعض الناظرين لا يظهر لهذا
التمريض وجه غير سديد وقال رفيع العلماء فى وجه التمريض من ان الادراكات مختلفة فى النوع فما المانع من جواز اختلافها فى الوجودية والعدمية
وتعقبه بعض النظار بانه لا يمكن الاختلاف النوعى الا بعد الاتفاق فى الجنس وح لا معنى لكونه بعض الادراكات وجودية وبعضها عدمية اقول هذا ليس بشئ
فانه وان اتفقت الادراكات فى الجنس لكنه يحتمل ان يكون وجودية بعضها وعدمية بعضها باختلاف الفصول تدبر قوله لا يوجب عدم كونها الخ اورد عليه
بعض النظار بان ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه فلا وجود له لانه منشأ الانتزاع فلا يكون منشأ لامتيازه عن الا
بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ الامتياز الغير الا يكون هو بنفسه منشأ الامتياز الخ وفيه ان هذا مبنى على انه لا يكون للانتزاعى احكام سوى احكام منشأه
وهذا امر مشى عليه ذلك الناظر فى مواضع عديدة من كتبه ولا برهان [illegible] بتحقق بهذا المقام قوله عامة [illegible] فانه التسلسل الخ تحقيقه ان
ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثانى فاما ان يكون تعلقها بالبدن ازليا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى [illegible] فاما ان تكون قبل التعلق
بالبدن شاعرة لغيرذاتها وصفاتها اولا فهذه اربعة شقوق فعلى الاول يستحيل التسلسل فى التصور والتصديق على تقدير عدم تناهيهما الى الزمان المتناهى
لابعد كون [illegible] اللاغير المتناهى وعلى الثانى لا نعلم [illegible] النفس [illegible] فان ادراكاتها انها قبل [illegible] كانت [illegible]
فى بدن وكذا على الثالث واما على الرابع فيتم تلك الاستحالة [illegible] وجود النفس ان كان غير متناه لكن [illegible] ان ادراكاتها متناه فانه يتبدا
ادراك النفس من حين تعلقها بالبدن فما قيل من ان القول بان استحالة التسلسل المذكور لا يتاتى الا [illegible] بقدم النفس وقدم تعلقها [illegible] كما هو مذهب
القائلين بالتناسخ سخيف فيا للخيال فلا تخيل مثل هذا الخيال قوله كما فى عدم عدم قديم قبل العدم الاول مضاف الى العدم الثانى [illegible] يصدق بالقديم
والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق [illegible] العدم اللاحق [illegible]
السابق وما قيل من انه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا [illegible] العدم [illegible]
ارتفاع النقيضين ففيه ان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشى فيما سياتى [illegible] اذا فرضنا ان زيدا
معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس لا معدوم فههنا ثلثة اعدام الى آخر ما قال قوله والا بطل
الحصر العقلى الخ وما قيل من ان زوال الشئ عبارة عن رفعه الخاص اعنى رفع الشئ بعد تحققه كما مر من الشارح رح ولا استحالة فى تعدد رفع
الخاص لشئ بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل الواحد عدم بقاء الحصر العقلى بين الشئ
ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له والا ان يكون للشئ واحد نقيضان ففيه لما اولا فبان قوله بل لكل حادث
رفعان خاصان سابق ولاحق ينافى ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشئ بعد تحققه واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال الخ غير مسلم اذ
ان رفع كل شئ نقيضه فما معنى ان الزوال رفع للزائل لكنه ليس بنقيض له واما ثالثا فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال ان يكون للشئ

واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه لتحقق الثالث فتعدد وإلا أن يكون الخ ممنوع **قال** السيد الزاهد في المنهية لأن العشرة مثلا تصدق
على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهت هكذا وجدت في نسخ الحاشية الزاهدية المتداولة واختارها جمهور محشيها وشراحها و
سلكوا في ميدان تحقيقها مسالك ونقل بعض السادات عبارة المنهية هكذا لأن العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرت عشرات وكذا عشرة
عشرات انتهى وقال في تحقيقها ان عشرت بالتاء المطولة صيغة المتكلم من التعشير ويكون عشرات مفعولا لها فمعنى عشرت عشرات جعلت العشرات
عشرة واحدة اي مائة وظاهر ان المجعول اليه عرضي للمجعول لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فثبت الحمل العرضي وكذا العشرات وقعت تمييزا للعشرة
في قوله عشرة عشرات كالرجال في عشرة رجال ومن البين ان العدد محمول على تمييزه الذي هو معدود حملا عرضيا وانت لا يذهب عليك ان هذا مبني
على كون التعشير مصدرا بمعنى ده كردن ولم نجده في كتب اللغة المتداولة وقال بعض القضاة ان قوله عشرت من العشرة وقوله عشراتٌ بالرفع فاعله فمعنى قوله عشرت
عشراتٌ اتصفت العشرات بالعشرة يعني ده شدند دهها كما يقال عشرت الرجال يعني ده شدند مردان وانت لا يذهب عليك ان هذا مبني على كون العشر
مصدرا بمعنى ده شدن ولم نجده في كتب اللغة الحاضرة وما قال من ان السيد الزاهد من علماء العربية وليس هو متوجها الى محاورات الفصحاء بل همته مصروفة
الى دقائق المعقولات فلا يبعد وقوع هذا المصدر في كلامه فعجيب فان السيد الزاهد ليس يخترع الالفاظ ويلفق المصادر ولا دخل في هذا الالفاظ عند [illegible] فان
الفصحاء حتى امر آخر والتكلم بالعبارة على قانون الصرف والنحو بالالفاظ الموضوعة العربية امر آخر فتدبر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن [illegible] رد
عليه بان هذا انما يكون لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع واجيب عنه بان الاعداد اختراعية وكنه الاختراعي ليس الا ما حصل في الذهن فتأمل عليه
فيه ما فيه اقول العلم [illegible] فيه ما فيه ولما المذهبان [illegible] في قوله [illegible] فالاولى منهما ما اقربها المحشي حيث [illegible] فقال الحق ان العدد
من الامور الاعتبارية [illegible] **قوله** الا كان تقومها بالكل على سبيل البدلية [illegible] الاوجه في الشق
الثاني ان يقال ان تركيبها من الكل بدلا [illegible] ان تركب من الكل على سبيل الاجتماع لم يكن حقيقة الستة بل يحمل عليها
تحمل [illegible] انه على هذا التقدير لا يكون [illegible] كان الترديد بين واحد بل يبطل كل واحد منهما بوجه على حدة اقول الترديد يشعر بعنى
الشق [illegible] من الترديد لا يلزم استحالة الشق الاول [illegible] كذلك فكيف يكون ما قال اولى نعم كان الاولى ان يقول ان تركب من الكل
[illegible] يلزم الاستغناء والانضمام [illegible] **قوله** حيثية تقييدية الخ اعلم انه افاد بحر العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة
مغايرة للآحاد [illegible] الهيئة [illegible] حقيقة احدية [illegible] بان الوحدات قبل عروض الهيئة الا ان تكون [illegible] الاجتماعية
في عروض الهيئة [illegible] وحدات حقيقية [illegible] من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فيلزم المجعولية الذاتية قيل في توجيه كلام
بحر العلوم ان محصل كلامه ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة الاجتماعية تصير مجموع الوحدات
من حيث كونها معروضة للهيئة [illegible] كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا يرد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجعولية
الذاتية [illegible] يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا ظهر ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم
تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الواحدانية بحيث يقابل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات
انتهى اقول فيه اما اولا فبان قوله ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية مع انه يخالف قول [illegible] ان العدد يكون
العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة الهيئة الاجتماعية هو العدد على تقدير
عروض الهيئة لانها ذاتيات العدد وهذا كما يقال ان قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير لا انها من حيث عروض الهيئة ذاتيات السرير

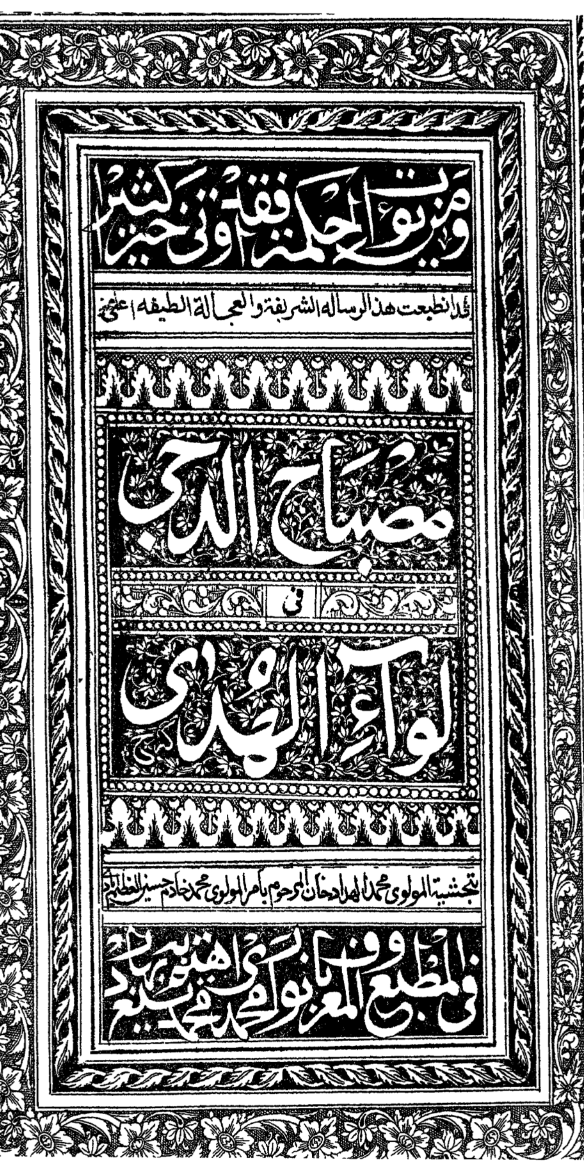
واما ثانيا فبان قوله ولا يلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان ذاتيات العدد لما لم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم يكن تلك الوحدات عددا ومن مقولة الكم ولما عرضت تلك الهيئة الوحدانية ولو حللت معها من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت الوحدات عددا ومن مقولة الكم بالذات بسبب هذا اللحاظ والعروض وهل هذا الا المجعولية الذاتية **قوله** اى بعد القول الخ اقيد فيه الى المفروض نما هو تستلزم دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا تستلزم دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعى الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث لا دخول سائر المجموعات فيه وما قيل في الجواب من ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة بمنزلة الواحد بالنسبة الى المجموعات التي هي فوقها فهي تستلزم دخول المجموعات التي هي فوقها ففيه ان هذا لا يغني عن جوع فان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان كانت بمنزلة الواحد بالنسبة الى المجموعات التي هي فوقها لكنها ليست وحدات محضة والمفروض استلزم دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة فتامل **قوله** الا التي بها تتقوم وتتحصل حقيقته الكلية كالهيولى والصورة الخ اعلم ان الاجزاء التي تتقوم بها الحقيقة الجنسية للجسم اثنان الهيولى والصورة الجسمية ثم بعد تقوم الجنس لابد له من رفع الابهام وهذا هو التحصل وله قسمان رفع الابهام النوعي وهو التحصل النوعي ورفع الابهام الشخصي وهو التحصل الشخصي فعند التحصل النوعي يزداد جزء ثالث اى الصورة النوعية فللنوع اجزاء ثلثة وعند التحصل الشخصي يزداد جزء رابع اى الصورة الشخصية فللشخص اجزاء اربعة ولذا قال المحشي فيما سياتي واما الثانية اى الاجزاء التي بها تتقوم وتتحصل حقيقته الكلية فلا تتجاوز الاربعة عددا اى كانت لا تتجاوز عن ثلثة عند القائلين بعدم جزئية الصورة الشخصية للمتشخص هذا امر جلي لا غبار عليه فما خيل من انه لم يفهم الجزء الرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد به الصورة الشخصية فلا يخفى سخافته اذ الصورة الشخصية لا تصلح لكونها مقومة لحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من له ادنى فهم مبني على الغفلة عن قول المحشي وتتحصل كما لا يخفى على من له ادنى فهم فافهم وقد استراح القلم من تحرير هذه العجالة سنة اثنا عشر بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله صلوات رب المشرقين في بلدة حيدرآباد صانها الله عن الشر والفساد

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله وآله وصحبه اجمعين وبعد فقد انطبع تعليق حواشي مولانا غلام يحيى البهاري المسماة بلواء الهدى اعني هداية الورى الى لواء الهدى من تاليفات الحبر العلامة والبحر الفهامة مولانا ابي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي دام فيضه العلي وهو التعليق القديم من تعليقاته الثلثة وثانيها وهو اكبرها حجما واعظمها نفعا مصباح الدجى وثالثها نور الهدى وعلق على نور الهدى في هذه الايام تعليقا سماه علم الهدى وكان اختتام طبع هذا التعليق في مطبع انوار محمدي في شهر ذي الحجة من شهور ١٣٠١ الهجري

تمّت



ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

ثم انطبعت هذه الرسالة الشريفة والعجالة اللطيفة اعني

مصباح الدجى

في

لواء الهدى

بتحشية المولوي محمد الهداد خان المرحوم بامر المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي

في المطبع المعروف بانوار محمدي [illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لواء الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بانزال الاسفار وجعلنا بحكمته من اعيان الموجودات ونضلنا بعيون الحكمة على سائر المخلوقات ونشكرك يا من نور قلوبنا بالحكمة الاشراق تنويرا ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وفتح علينا ابواب رسالة التصور والتصديق ونحق الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقيق ونشهد انك لا اله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم وحسنت الينا بدرك معارج الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الزاهد رسول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشاراته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشكوك والاوهام كيف لا وقد نزل بها الروح الامين ولقد راه بالافق المبين واعجز المعاندين عن المطارحات واسكت المكابرين عن المعارضات بكلام محصل كشف لكل معضل وكتاب مسجل كسف لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وفازوا غرر الفوائد من تعريفاته واشتغلوا بتجريد العقائد والكلام وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام اما بعد فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس تحصيل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم حياه الله من مرتبة جنة النعيم هذه تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري رحمه الباري المسماة بلواء الهدى في الليل الدجى المتعلقة بالحواشي الزاهدية للرسالة القطبية سميتها مصباح الدجى في لواء الهدى تشتمل على تاليفات في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واشتغال العوام والخواص بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالسارين في الصحارى من غير هاد ودليل بالغت اولا في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ثانيا ماله وما عليه مع تحقيقه وتلويحه متجنبا عن طرفي الاقتصار والاملال والاخلال متباعدا عن طريق الاعتساف مختارا للانصاف وكان في ذلك حين قراءة الذكي المتوقد المولوي الحافظ انوار الله بن الشيخ ابي شجاع الدين الفاروقي الحنفي الحيدرآبادي سلمه الله في داريه الحواشي الزاهدية مع التعليقات البهارية لدي ولما ختمتها بالاختتام وكملتها بالاتمام جعلتها هدية الى حضرة من بوجاهته يتحلى الوزارة وبهاشته وثقافته تحلى الامارة وبقامته اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان واخره

مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان + سدته العلية محط رحال الآمال + وسدته السنية مرجع ارباب الكمال + باسط مهاد العدل والانصاف +
ماحي اساس الجور والاعتساف + حق لكل ان تنطق في وصفه + وتتكلم في نعته اشعار ناظورة الدهر وآصف عصره + وهو الوزير الفرد في اقباله + مختار
اهل الفضل طرا كاسمه + وكفى به برهان حسن خصاله + كمالة في الاوج بدر كامل + بحر محيط زاخر بنواله + الصائب الافكار في تدبيره + الثاقب الآراء في
اقواله + وزير السلطنة الآصفية + دستور الدولة النظامية + منير الملك في الفخر الظاهر + سراج الدولة الباهر + **شجاع الدولة سالار جنگ**
مختار الملک نواب تراب علی خان بهادر لازالت بدور عدله لامعة وشموس جوده طالعة **وهذا** اوان الشروع في المقصود والمراد +
متمسكا بحبل موفق السداد + ولما كان الكلام في البسملة والحمدلة والتصلية كثيرا على ما دونوه في تصانيفهم + واوردوه في تآليفهم + وقد ذكرت نبذا منه
في الهداية المختارية + شرح الرسالة العضدية + وفي التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب + وغيرهما + وكان هجرانه بالكلية ايضا غير مناسب
اوردت ما قل بحسب المبنى ودون بحسب المعنى فاقول **قوله** بسم الله الرحمن الرحيم الجمهور على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة
في تنقيح الاصول خروجها من الكتاب ومال اليه العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة قديمة ليست مما
يجري فيه التفنن يؤتى بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان باء بسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك ونحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ يسبق
القراءة يقال سمى فقرا كما يقال تعوذ فقرا والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذلك تراهم يسلكون فيه مسالك مختلفة و
ينحتون فيه مباني متشتتة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهر ان الباء في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر
للاستعانة او متعلق بالتيمن المقدر اي لم يبدأ متيمنا وفي قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم صلة للابتداء وهذا احسن
التوجيهات في دفع التعارض بينهما واما دفعه بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد
النسفية فركيك فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب قلت قد يفسر الابتر بمنقطع
كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة له على الجزئية ومن الشواهد العدل على عدم جزئيتها
صنيعهم في جملة الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله او احمد الله او نحو ذلك لا يكتفون على لفظ الله المذكور في التسمية وايضا لم يقل احد
ممن يعتد به بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزء الكتاب لكان القول به احق **قوله** يسبح لله ما في السموات
الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل
جزء من اجزاء الانسان مداح له في كل حين وآن ترك طريقتهم وما انتهج شريعتهم الا اتي بحمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل
فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو مستلزم لتبعيدها عن الكثرة المستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الوحدة
المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات
منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال عنه بان لا تكون افعاله موقوفة على مادة ومثال ولا على معاون وعقل فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما يشهد به
قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد
الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله وامثاله وان كان هو ايضا متضمنا لنكات اخر وايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث
الآمر بالابتداء بالحمد خصوص الحمد كما يتوهم بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله
العزيز الحكيم وقد شرع الله خمسة من السور بهذه الطريقة ففتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح

سورة الحشر بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرح سورة الجمعة
بما اقتبسه الفاضل المحشي ههنا وشرح سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل
شيء قدير والفائدة في هذا الاختلاف على ما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره الاشعار بان تسبيح ما اسند اليه لا يختص بوقت دون وقت وعدى
التسبيح في جميع السور باللام وان كان هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة
على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن
لاشتماله على الصفات الجليلة دونه هذا اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له
ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف لقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح له سأله سائل من
يسبحه فقال ما في السموات والارض على نحو ما ذكروا في قوله ع ليبك يزيد ضارع لخصومة ؛ وعلى هذا الاحتمال وان لم يكن المفتتح متضمنا
للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله على تكرر الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصيل والتفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل
يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح كحصول نعمة غير مترقبة فان اول الكلام
غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير مويس عن ذكر الفاعل بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة
اولى واحسن كما ذكره في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه نيل الشيء بعد طلبه الذ انتهى فلا ينافيه كما توهمه الفاضل عصام
الاسفرائيني في شرحه الاطول لان الالتذاذ شيء وحصول الشيء بغير تعب شيء آخر وكل منهما احسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر
الى الاولوية الاقتباس قرئ يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد قرئ على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح
اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من
فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد وعليه المحققون قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي
من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات كما شهدت به الآثار النبوية
بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى التعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض ايضا سبع طبقات
بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها ايضا متفاصلة
كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا ومن ثم قيل ان
السماء افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي
الشافعي هل السماء افضل ام الارض فاجاب بان الاصل عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين افضلية السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها
ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ومدفنهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفاء
للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي
عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل قال الظاهر تفضيل جميع الارض على
السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة النبوية
والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في عالم الارواح

او عالم الاجسام او عالم الغيب والشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح
تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي والقدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وضمتين الطهر وفي القاموس
كل فعول مفتوح غير قدوس وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو
الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تقرر ذكر التقديس في الحديث
انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز وهو الغالب القوي الذي لا يغالب والعزة في الاصل القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين
في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله الحكيم والحكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى
مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات حكيم ومنه وصف
القرآن بالذكر الحكيم اي المحكم [illegible] انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين خطيب الرازي في تفسيره ولفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا
كما قيل في لقمان انه حكيم ويقول الحكيم والله حكيم بمعنى انه يتقن الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة
في جعله جملة عليحدة الاعتناء بشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب هي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير
لكل من لا يعرف [illegible] كذا في المغرب وفي جواهر القرآن الامي الذي هو على اصل جبلته نسب الى الام بمعنى انه كما ولدته امه او الى امة العرب
والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه من نسبهم وهو
من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت
البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة ابعد من توهم الاستعانة على ما اتى به من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه
ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته وتظهر نبوته ومعنى قوله يزكيهم اي يطهرهم من خبث الشرك وخبث
ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات
القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة
وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتم مرامه ملخصا **قوله** يا ايها الذين آمنوا [illegible] في العمرة
اتفاقا لورود الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي [illegible]
جمهور اصحابنا على انه يستحب [illegible] الى الاول واشار اليه [illegible] اي لما ذكرت [illegible] النبي عليه الصلوة والسلام حسب
حملكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام وان لم يكن مكروها [illegible]
خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى ولهذا [illegible] **قوله** [illegible]
[illegible] كذا في النهاية وغيرها [illegible] اشارة اي ان فائدة الصلوة ترجع الى [illegible] عليه الصلوة والسلام
كان [illegible] لكل كمال [illegible] يحتاج الى صلاتنا وتوجيه الرب بالكريم للاشعار الى عدم احصاء فوائد الصلوة فانه تعالى [illegible]
والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف اشجارها [illegible]
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible]

هذا الفك قديم لا التوهم اماده التقدير بالكما ذكره العلامة الجرجاني وتبعه من تبعه لان توهم الملبس لا اعتبار عندهم وتقديرها مشروط
بكون المعمول متقدما على العامل وكون العامل مما مدخول الفاء كما في قوله تعالى وربك فكبر واذ ليس فليس وفي القول بان الواو الداخلة
على بعد عوض من اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاق بالفتح الحظ والنصيب ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه
بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر الوجه كنصر وكرم وفرح
فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر
وليس هذا في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشرة من
بشر بمعنى سر والمراد من الضحك ما معناه الحقيقي او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان
او قصيرا او الدهر او الزمان الطويل كذا في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا
فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات و
درر ودر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر كذا في القاموس وبه سمي القاموس به والصحاح يمكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب
والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برئ من المرض وصفي من كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح و
هو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسر ان ودريانا بالكسر ودراية كذلك
كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى الجنسي المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح
كالصرح بفتحات الصريح والذكاء بالفتح سرعة انتقال الذهن بالفطانة يقال ذكي الرجل من باب رضي وكرم وسعى فهو ذكي والفطانة
بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون الطاء وتحريكه والاساس بالفتح
وكذا الاسس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس بالكسر جمع اس مثلثة
الاول فلا يبعد ان يؤخذ هذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء وفي
الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احقاء بان تسموا به كذا
في القاموس وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم فاشتقوا له اسما فكره رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم ان يسمي به وجعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاء
والفطانة وقوله اساس الكرم والكرامة من قبيل جد جده حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحين والاولى تضم السيد والامر العظيم
والبحر والهمام بغراب الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكملاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كجهلاء جمع جاهل
وصلحاء جمع صالح وقد يجي جمعه على كملة كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد
واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما
وهم الجوهري انتهى وقال الحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن بن عبد العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس
بمتفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب بابا جا مفتوحا والعامة تكسر الفص وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها على الاصح

وفیہ لغات عشرۃ منہا الخاتام ومنہا الخیتام بفتح الخاء وبعدہا یاء مثناۃ تحتانیۃ ومنہا الختم محرکۃ ومنہا الخاتیام بکسر التاء کذا ذکرہ النووی فی تہذیب الاسماء واللغات وغیرہ والنقاد کصراف الذی ینقد الدراہم ویمیز بین الجید والردی والطریقۃ کثیرًا ما تختص بالعلم الباطن کالشریعۃ تختص بالعلم الظاہر والمراد بالعلم الاعلے علم المنقول وبالادنے علم المعقول او یراد بالاعلے العلم الباطن وبالادنی الظاہر او یراد بالعلم الاعلی العلم الالٰہی وبالادنی الطبیعی والشعر الذی ذکرہ ہو للشاعر ابی الفتح البستی وشرحہ علی ما اوردہ الفاضل حسین بن شہاب الدین الشامی العاملی فی کتابہ عقود الدرر فی حل ابیات المطول والمختصر ان الفتی الحنبس تیدرک بمعنی یلحق وتقصور والمطری اسم فاعل من الاطراء یقال اطریت فلانا اذا بالغت فی مدحہ والخصائص الفضائل جمیع خصیصۃ والسبق اصلہ التقدم ویستعمل فی التفوق علی الغیر وتجاوز الحد ونحو ذلک وان وصلیۃ شرطیۃ فالمعنی ان الواصف المبالغ فی المدح لا یصل الی الحقیقۃ وان کان فائقا فی مدحہ علی غیرہ او مجاوز الحد فی کل وصف یصفہ بہ ولا یبعد ان یکون المراد بالسابق الفرس الذی یسبق فی مضمار المسابقۃ بل ہو اولی واحسن من حیث اشتمالہ علی تشبیہ لطیف وفی اختیار لا علی لن ولم ایماء الی ان نفی الادراک لیس مما یختص بزمان دون زمان بل ہو امر مستمر متجدد وانما اختار یدرک علی یلحق لان الخصائص من قبیل المعانی فالادراک بہا انسب ایضًا الادراک بمعنی العلم فنفیہ یشعر بعدم تصورہا فضلا عن الوصول الیہا وعرف الواصف بلام الجنس مبالغۃ فی المدح ووصفہ بالمطری للنص علی المدح لان الوصف اعم من المادح والذام قولہ ثم رایت فی تعلیقات السید الزاہد آہ اشارۃ خفی الی ان تصنیف ہذہ الحاشیۃ کان عند الفراغ من التحصیل والرسالۃ القطبیۃ ای المنسوبۃ الی قطب الدین شارح الشمسیۃ وغیرہ قال مصنفہا فی شرح مطالع الانوار فی بحث تقسیم العلم الی التصور والتصدیق من اراد الکلام المشبع الطویل الذیل فعلیہ بمطالعۃ رسالتنا المعمولۃ فی التصور والتصدیق انتہی وقال السید الشریف علی الجرجانی فی حواشیہ علیہ لم تشتہر ہذہ الرسالۃ اشتہار رسالتی الکلیات وتحقیق المحصورات لان نسخۃ اصلہا ضاعت عن عاملہا فی بعض اسفارہ انتہی وہذا بحسب زمانہ واما فی زماننا فقد اشتہرت غایۃ الاشتہار وطارت فی الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا السمرقندی البلخی فی حواشی شرح الملخص الہیئۃ للرومی مما ینبغی ذکرہ ان قطب الدین اسم ثلثۃ من العلماء الاول مولانا قطب الدین الشیرازی تلمیذ المحقق الطوسی

وكان في ايام سلطنة هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثاني هو مولانا قطب الدين الرازي كان في ايام سلطنة ابي سعيد وهو معاصر للقاضي عضد الدين ومن جملة تصانيفه شرح شمسية المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود الشيرازي ابن مولانا مسعود مات في سبع وعشرين من رمضان من شهور سنة سبعمائة وعشر في بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وشرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية في الهيئة ونهاية الادراك في دراية الافلاك ودرة التاج في جميع العلوم العقلية والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقا وجاز من باب التفعيل ايضا فهٰهنا يجوز ان يكون من الافعال او التفعيل والقرائح جمع قريحة وهي في الاصل اول ما يستنبط من البير كالاقتراح بالضم واول كل شيء ثم تطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة كذا في القاموس وغيره والريث بفتح الراء المهملة في الاصل الابطاء يقال راث علي خبرك اي ابطأ ثم استعمل بمعنى القدر فريثما بمعنى قدر ما وما موصولة او زائدة على الاختلاف في نظائره كذا في حواشي المطول للچلپي والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحوما بالضم وحوما بفتحات رامه كذا في القاموس وفيه السدفة بالضم والسكون الباب او سدته بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يحل احد الموانع المغلقة من تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجوهها فرفع الباب بمعنى المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشي القاضي احمد علي السنديلي وحواشي المولوي عظيم الكوپاموي وحواشي مولانا كمال الدين نور الله مرقده وحواشي المولوي حيدر علي بن حمد الله السنديلي وغيرها من الحواشي التي صنفت قبل تصنيف المحشي فان كلها كانت مختصرة والاختلاج في الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما في جواهر القرآن السعي والعمل يقال كدح في العمل سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع وبابه الافتعاح والاصباح حسية متعلقة بقوله معدة والثبط بفتح الثاء المثلثة وسكون الباء الموحدة الشغل عن الشيء كذا في جواهر القرآن وفي القاموس ثبطه عن الامر عوقه وثبطا به تثبيطه فيهما انتهى وفيه ايضا جسر الرجل جسارة بالفتح وجسورا بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع راسه وتجاسر عليه اجترأ والآباء قدر مدالبدن كالبوع بالفتح والضم والبيع بوع والفرط التقدم يقال فرط فرطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدى بالفتح الرجل الاحيث الجسد ومعنى الجمع حجر منه من باب منع يمنع وطي الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي الكشح عنه ويجوز ان تكون استعارة مكنية تخييلية ترشيحية ومعنى الاقدام عليه اي على الكدح التوجه اليه والشروع فيه وفي قوله فجاء واستعار بان الديباجة الحاقية اي ما قدمت عليه وتممته فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول في قوله اسأل للقصر واهتمام وانتهم جمع الخيمة وخيام العلوم عبارة عن معاقده ومعالمه والكلام في علاقة نعم الوكيل على هو حسبي في ديباج سعد التفتازاني وسيد الجرجاني مشهور والحق جوازه فليس هاهنا مقام تفتيشه ولقد طولنا في شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف اسرار المقام **قوله هو الشارح** قضاء الحق اورد عليه الفاضل البلبني بان تفسير قضاء الحق عدول عن تعريف المحققين اي المعنى الاصطلاحي والعرف ليس مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوي فلا وجه لتخصيص الذكر فان معناه الرضاء والجزاء ايضا على ما في القاموس انتهى والجواب عنه ان معنى هذا الايراد على جعل قضاء الحق تفسير الحمد وليس كذلك بل هو تفسير الشكر الذي هو عبارة عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق فهو عطف تفسير والايضا اختار الشق الثاني والمحشي ليس بصدد بيان جميع المعاني اللغوية حتى يرد عليه ما اورده **قوله** والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والمناسب حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه **قوله البرهان** اي الدليل على الشيء والبرهان المنطقي ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية **قوله الساطعة** المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع **قوله مجرور** او مرفوع او منصوب **قوله خير ما** فيه الحكم

١٥ اي مولوي عماد الدين ملكبني ... سنه ... طلبه

قال الفاضل اللبکنوی ہذا التفسیر مع غرابتہ مأول او مردود وکیف والاسلام والقرآن خیر مع ان الکل لا یرغب فیہا انتہی وہذا عجیب منہ فان تفسیرہ
بہذا موجود فی القاموس وغیرہ وانتقاضہ بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان ہذا التفسیر انما ہو للخیر المطلق الغیر المخصوص بمذہب من مذہب
کما یشیر الیہ التمثیل بالعدل والعقل لا للخیر المخصوص بملۃ دون ملۃ کالقرآن والاسلام فلا باس لو لم یصدق ہذا التعریف علیہ واما بان المراد
من کونہ مرغوب الکل ان یکون محلا لرغبۃ الکل مستحقا لہا والقرآن والاسلام خیر بہذا المعنی بلا ریب **قولہ** والتوفیق دست دادن کسی را
بکاری بہذا المعنی یعم توجیہ اسباب الخیر والشر ثم خص التوفیق بحسب العرف بالاول وہو المناسب ہہنا **قولہ** والصلوۃ ہی حسن الثناء آہ
قال فی جواہر القرآن الصلوۃ اسم وضع موضع المصدر یقال صلی صلوۃ ولا یقال تصلیۃ واصلہا الدعاء ومنہ قولہ تعالی صَلِّ عَلَیْہِمْ اِنَّ
صَلٰوتَکَ سَکَنٌ لَّہُمْ وہی من اللہ رحمۃ ومن الملائکۃ والنبی علیہ الصلوۃ والسلام الدعاء والاستغفار وقیل الصلوۃ من اللہ المغفرۃ وقیل الکرامۃ و
قیل البرکۃ انتہی وہذا مشعر بان قیاس مصدرہ الذی ہو التصلیۃ غیر مستعمل وکذا قال کثیر من اہل اللغۃ ویؤیدہ قول صاحب القاموس صلی صلوۃ
لا تصلیۃ انتہی لکن الحق خلاف ذلک فان التصلیۃ ایضا جار فی کلامہم مستعملا نعم ہو قلیل بالنسبۃ الی الصلوۃ قال القہستانی فی شرح النقایۃ الصلوۃ اسم
من التصلیۃ وکلاہما مستعملان بخلاف الصلوۃ بمعنی الارکان فان مصدرہا لم یستعمل کما ذکرہ الجوہری وغیرہ انتہی وفی شرح الاشباہ والنظائر
للسید الحموی عدم سماع التصلیۃ ممنوع فقد سمع فی الشعر القدیم کما فی العقد لابن عبد ربہ **شعر** ترکت القیان وعزف القیان + وادمنت تصلیۃ وابتہالا
وہو من شعر انشدہ ثعلب ثم قال تصلیۃ من الصلوۃ وابتہالا من الدعاء وقد ذکر الزوزنی ایضا فی مصادرہ وکانہ انما ترکہ اکثر اہل اللغۃ لانہ مصدر
قیاسی واہل اللغۃ عنایتہم بالمصادر السماعیۃ وعلی ہذا اختر استعمال التصلیۃ فی الخطب انما ہو ایہام اللفظ ما لیس مرادا وہو التصلیۃ بمعنی التعذیب
بالنار **قولہ** والسلام السلامۃ والبراءۃ المناسب ہہنا ان یقال السلام اسم من التسلیم اقیم مقام المصدر **قولہ** من قبیل جرد قطیفۃ ای من
قبیل اضافۃ الصفۃ الی الموصوف والجرد بالفتح وسکون الراء الثوب الخلق والقطیفۃ قطعۃ الثوب کذا فی القاموس وفی منتہی الارب جرد
بالفتح جامۂ کہنہ سودہ وقطیفہ کسفینہ جامۂ پرزہ دار وچادر پیچیدہ قطائف جمع انتہی ولا یبعد ان تکون اضافۃ الصوادق الی التصدیقات
بواسطۃ من **قولہ** ای التصدیقات الصادقۃ المطابقۃ للواقع نکبر انما ہو واما الحق فہو عبارۃ عن مطابقۃ الواقع لہ **قولہ** المقدسۃ عن
الادناس جمع دنس محرکۃ الوسخ یقال دنس الثوب کفرح دنسا ودناسۃ بفتحات کذا فی القاموس **قولہ** نفوسنا الزکیۃ الدنیۃ بمعنی ... قولہ
الضعیف یقال دنی دنیا بالفتح ودناءۃ بالکسر کذا فی القاموس **قولہ** ... الکتاب ... والحق ... الی فی شرح
العقائد النسفیۃ الحق الحکم المطابق للواقع یطلق علی الاقوال والعقائد والادیان والمذاہب باعتبار اشتمالہا علی ذلک ویقابلہ الباطل
واما الصدق فقد شاع فی الاقوال خاصۃ ویقابلہ الکذب وقد یفرق بینہما بان المطابقۃ تعتبر فی الحق من جانب الواقع وفی الصدق من
جانب الحکم **قولہ** وقس علیہ الجملۃ الثانیۃ ای قولہ حقائق التصورات **قولہ** کان بحضرتہ مثلثۃ ای مثلثۃ الحاء کالبصرۃ مثلثۃ الباء **قولہ** اسم مصدر
الفرق بینہ وبین المصدر ان المصدر مشتق منہ دونہ **قولہ** الحقائق من حقیقۃ الامر اعلم اولا انہم فسروا الحقیقۃ بما بہ الشئ ہو ہو فیطلق
الاعلی الذاتیات دون العوارض واعترض علیہ بانہ غیر مانع لصدقہ علی العلۃ الفاعلیۃ فان الانسان مثلا انما یصیر انسانا ومتمایزا عن
جمیع ما عداہ بسبب الفاعل وایجادہ ایاہ فیلزم ان تکون العلۃ الفاعلیۃ ... وحقیقۃ لمسادقاتہا وہو باطل والجواب عنہ من وجوہ اما
ان الفاعل ... الشئ موجودا ... الشئ ذلک ... بحیث ... ان ... غیرہ ... الی لیس ... الشئ بل ...
... فلا اشکال بالفاعل وثانیا ان الحقیقۃ والماہیۃ شئ واحد عندہم بالمعنی الذی مر وقد یفرق بینہما بان ما بہ الشئ ہو ہو ان اعتبر

من حيث تحققه فهو حقيقته وان اعتبر من حيث هو هو فهو ماهيته ففي الحقيقة زيادة ليست في الماهية وثالثها ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافي ينافي حمل الفاضل المحشي على معنى ماهية الشئ هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات موذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتعليم منه توجيه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها والفاضل اللبكني لم يرض بهذا التوجيه وهذه شبهة بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم رجوع ميلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية ولا يخفى ما في كلامه من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى التصورات الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعي تصور حقيقة بل تصور حقيقي نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان لتوجيهه جهة الصحة وبهذا انكشف دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب لتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت في ميلان مطلق التصورات غير مسموعة فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صورة الكذب في صورة الصدق على انه لا بعد في ان يراد بحقائق التصورات الصادقة اما بحمل المطلق على الفرد الكامل او التحوم المحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث هو عام من حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات على طريقة موضع المعلمة القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشي وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش **قوله** جامع بين جميع انحاء العلوم لا ادى جميع انحاء العلوم والمراد بهاد فها بالاكاملة **قوله** والجناب بالفتح الفناء الخ ففي قوله جنابه المقدس استعارة بالكناية واستعارة تخييلية **قوله** فروحه تفريع على ما سبق والا بعد ان تكون الفاء تعليلية **قوله** يعني ان مركز الشئ آه بيان لوجه التفريع على ما سبق **قوله** فهو بمنزلة المركز المشار اليه ان حمل المركز ... بيان لتشبيه **قوله** تشبيه روحه ونفسه بذي النفس آه ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شئ بشئ في النفس ولا يصرح بشئ من اركان التشبيه سوى الذكر سوى المشبه والاستعارة التخييلية عبارة عن ان يثبت للمشبه شئ من لوازم المشبه به ... ان الفاضل المحشي اثبات الاستعارتين في قوله فروحه اعلى مراتب المعقولات لا يعترض عليه ... ذلك الا في الاستعارة بالكناية من ترك جميع اركان التشبيه سوى المشبه وههنا المشبه به الذي هو المركز مذكور فلا توجد الاستعارة بالكناية ولا التخييلية لانها اثبات لازم المشبه به للمشبه وههنا لم ينسب شئ من لوازم المركز الى روحه المعلى انتهى ولم يتفطن ان كلام المحشي بري عما نسبه اليه فانه ليس غرضه اثبات الاستعارتين في قوله فروحه مركز المعقولات آه بل في قوله صوادق التصديقات بطبائعها متوجهة الى حضرته الاقدس الخ كما يشهد به قوله متوجها اليه **قوله** بالجر على البدل اي من المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات **قوله** وكذا اعدها اي الفقرة المعادلة المقارنة به **قوله** خروج الماء من العين فذاته عليه الصلوة والسلام ينبوع النقليات **قوله** ... اولياء انه هذا التفسير ماخوذ من الحديث المشهور آلي كل مؤمن تقي وسنده ضعيف وزيادة التفصيل في هذا المقام في التعليق العجيب فارجع اليه **قوله** واصحابه جمع صاحب وقد صرح سيبويه بان الفاعل يجمع على افعال ورضي به المحققون وان انكره الجوهري ومن تبعه **قوله** هم الذين طالت صحبتهم هكذا في بعض النسخ وهو مبني على لغة بعض العرب المجوزين لان اعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفي بعضها وهم الذين آه وهو موافق لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين اعرابه بالياء والنون مطلقا اي رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شراح الالفية واختلفوا في تعريف الصحابي على اقوال الاول من صحب الرسول او رآه من المسلمين والثاني من طالت صحبته وكثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة

او غزوة بين والرابع من طالت صحبته مع الرواية عنه والخامس من رآه عاقلا بالغا والسادس من ادرك زمنه وهو مسلم وان لم يره فهذه ستة
اقوال لا يخلو واحد منها عن اختلال والاصح عند المحققين تعريفه بمن لقيه مؤمنا ومات على الاسلام وللتفصيل موضع آخر **قوله** جمع خير بالتشديد
احترازا عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع ولما كان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع كما ذكره
صاحب الكشاف في قوله تعالى لمن المصطفين الاخيار انه جمع خير مخفف خير وغيره بقوله لما في القاموس آه يعني انما اخترنا التشديد على التخفيف لما في القاموس
من ان المخففة تستعمل في الميسم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اي الحسن والجمال والمشددة تستعمل في الزهد والصلاح ولمناسبة
بينهما هو هذا الا ذاك كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة اخر ايضا احدها ان التكسير كالتصغير في الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على اخيار ينبغي
ان يؤل الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات في المخففة ايضا تؤل الى المثقلة عند الجمع فلذلك اختار دون المخففة فقس المصادفة وثانيها
ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفي كونه افعل التفضيل وثالثها ان مراده التشديد في الحال او في المآل فيكون متناولا
للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى **قوله** اي بهم المشار اليهم آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان الآل ... سموا من القدس فالمعنى كونهم مختارا
مجالس القدس وتحرير الدفع ان المعنى كونهم عظام آه من القدس كونهم ... برؤس ... فيها **قوله** ورؤساء ... ازالة عن توهم
المعنى او قلم نقاطه كالاسم والصواب بالضم والفتح كالعظام فان فعالا بضمتين ليس من اوزان الجمع **قوله** هداة جمع هاد واصله هدية كطلبة ... الياء
الفا ... الهاء والتزموا ذلك في هذا الوزن من الناقص احترازا عن كون الجمع على زنة بعض المفردات كصلوة وقس عليه القضاة والحماة والنحاة
وغير ذلك **قوله** جمع معلم بالكسر والفتح من العلم بمعنى العلامة اي الطريق **قوله** بمعنى ... وكذا الشرعية فباعتبار كونه مطاعة يسمى بالدين من
دان يدين اي اطاع ومن حيث انه ... المعروف اي ... على الامة يسمى ملة من امللت الكتاب بمعنى املية وقيل باعتبار الاتفاق عليها اي ... اهل القوم
... كذا ... المتفق عليه وباعتبار انه ... الشارع تسمى شريعة **قوله** وهو وضع الهي سائق آه هذا هو المشهور ... عليه انه يخرج ...
صدقة الفطر عن ابن يومه اذ لا تتأتى باختياره فالاصوب ان يفسر بوضع الهي سائق لذوي العقول ... الى الخير بالذات **قوله** واما بالفتح
معروف نقل عن سيبويه انه قال معنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق ... في تفسيره قول الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا
فحذف مهما يكن من شيء واقيم اما مقامه وقال بعضهم حذف يكن من شيء وقلب ... الجاب ... زيادة ... قال بعضهم
مراد سيبويه بيان المعنى فقط لانه في الاصل كان كذلك ... الاصل ان يكن من شيء فحذفت ... ادغمت النون في الميم وفتحت
همزة حرف الشرط وان شئت زيادة تفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المطول ... الواو مع اما فمنعه قوم وجوزه
المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستند القول السكاكي في آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين آه والحق انه اذا قصد
باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول ... فيجوز الجمع بينها وبين الواو كما في عبارة السكاكي واذا كان للابتداء او فصل الخطاب
كما في اوائل الكتب فلا يجوز **قوله** مبني على الضم اي عند حذف المضاف اليه منويا وليس مبنيا في جميع الاحوال ولهذا ... والمبنيات لا تتصرف
قوله من عني بالقول كذا اراد آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاولى ان تكون العناية بمعنى الرافة والرحمة وهذا مما اختاره الفاضل
اللبكني وثانيها ما اختاره الفاضل المحشي من انه من عني يعني اراد فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان تتعلق ارادته بانجاح المقصود
واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عناية اهمه وهو الذي رده المحشي اذ لا معنى للاستعانة باهمام الله تعالى وقول الفاضل اللبكني
يحتمل ان يكون من عناه الامر اي المستعين باهتمامه تعالى بان يجعله الله تعالى من الامور المهتم بشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان

العناية لم يجئ بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء يقال اعتنى به اي اهتم به كما يظهر من القاموس **قوله** ولم يقل بدل الاعانة آه
يعني كان الظاهر ان يبدل العناية بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة في كونهما فريدين ولكنهما مستعارة في امثال هذا المقام الا انه راعى جانب
المعنى فان معنى العناية هو الارادة فتستقيم الاستعانة بها ولا كذلك الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا يستعان به في العرف
وان صح بتاويل **قوله** والصون الحفظ يقال صانه صونا وصيانا بالكسر وصيانة كذلك فهو مصون حفظه كاصطانه كذا في القاموس **قوله**
والغباوة عدم الفطانة آه نفي الغباوة زيادة ما ليس في الغواية ولذلك استعمل بطلب الصون عن شر الغبي **قوله** وشر الغبي والغوي آه لا يبعد
ان يكون اضافة الشر من قبيل جرد قطيفة **قوله** وفيه اشارة خفية الخ منشأ الاشارة اختيار لفظ الماضي **قوله** والمآرب من الارب اي بكسر الهمزة
وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مأربة بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والاربة بالكسر ايضا الحاجة
انتهى وفي المغرب الاربة بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى العضو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير
ولم يسمع في الحديث انتهى واقول قد ورد الارب بفتحتين ايضا في الاحاديث منها ما رواه البخاري في كتاب الزكوة بسنده عن ابي هريرة مرفوعا
لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته وحتى يعرضه فيقول الذي يعرض عليه لا ارب لي قال شارح الصحيح
الارب ههنا بفتحتين الحاجة **قوله** والرسالة هي الفوائد آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح **قوله**
الى متعاطيها اي الى متناولها يقال تعاطى فلان اخذه **قوله** والحبر بالكسر العالم والصالح قيل الحبر مقلوب البحر والفرق بينهما ان الحبر لا يطلق
الا على المتبحر في العلم والبحر يطلق على المتسع في كل شئ كما ان الجبذ مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا
من الحبر والبحر وكلا من الجبذ والجذب لغة على حدة **قوله** ويفتح فيهما اي بفتح الحاء في هذين المعنيين والكسر افصح لانه يجمع على احبار دون حبور
وفعل بالفتح لا يجمع على افعال الا في اسماء معدودة كفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالكسر على افعال فهو كثير مطرد في القياس
كذا في جواهر القرآن **قوله** المحبر والمبالغة في التانيث كما يتوهم من عدم اطلاقها على الله تعالى **قوله** النحرير بالكسر آه قال في القاموس
النحرير والنحر بكسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطين البصير بكل شئ لانه ينحر العلوم نحرا **قوله** سيد القوم آه يشير الى انه يمكن ان
يكون معنى قطب الدين قطب اهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد وان يكون مدار الدين وملاكه **قوله** المنيف العالي يقال ناف وانافا على
الشئ اشرف عليه **قوله** اي محرزه وجامعه قال الجوهري حواه يحويه اي جمعه واحتواه مثله **قوله** والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان
يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور **قوله** اي البعدية الزمانية الخ اعلم ان ناظري كلام السيد المحقق اختلفوا في ان المراد بقوله بعد تحقق الموقوف
عليه هل هو البعدية الذاتية فيكون المقسم هو الحصولي او البعدية الزمانية فيكون المقسم الحصولي الحادث فذهب كثير من المحشين الى الاول وبعضهم ومنهم
الفاضل المحشي وتبعه تلميذه الفاضل الفيض ابادي الى الثاني ولكل منهما دلائل مبسوطة في اسفارهم والحق عندي هو الاول وليس مستندي
في هذا الباب ما دونوه في زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا تسمن ولا تغني من جوع بل مستندي في ذلك شيئان احدهما
انهم اختلفوا في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا ينقسم اليهما والتحقيق هو الذي ذهب
اليه المحقق الدواني ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولي المطلق فحمل كلام المصنف على هذا الامر
المحقق الذي لا ينكره الاماكابر او مجادل لا شك انه حسن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان
قلت تلزم ح مخالفة الجمهور قلت هي واجبة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيهما ان المص قد صرح في مفتتح شرح المطالع ان العلم

ہہنا ای فی مقام التقسیم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئی عند الذات المدرکة وہذا النص صریح فی عنایتہ بکون المقسم مطلق الحصولی فوجب حمل کلام السید المحقق علی البعدیة الذاتیة لئلا یلزم توجیہ الکلام بالا یرضی قائلہ وظہر ما فی قول جمیع الناظرین ان المصنف لا یظہر من کلامہ فی تحریرہ من تحریراتہ ما یومی الی احد القولین وستعرف منی ما ینفع ہذا المقام ان شاء اللہ تعالی فانتظرہ متفتشا **قولہ** بہا یمتنع اجتماع البعد مع القبل ای اجتماعا وانما اولا بد من ہذا القید لئلا یمتنع عکس التعریف ببعدیة الابن عن الاب **قولہ** لتحققہا آہ متعلق بمحذوف منوی ای انما فسرنا البعدیة الزمانیة بہذا التفسیر لیشمل بعدیة اجزاء الزمان بعضہا عن بعض وبعدیة الزمانیات کلیہما فانہا لو فسرت بکون القبل فی زمان والمتاخر فی زمان آخر لم یصدق علی تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض والا یلزم ان للزمان زمان **قولہ** فی ذاتہا فان الیوم بعد الامس والغد بعد الیوم ویمتنع اجتماعہما لا لشئی آخر بل لعدم قرار الزمان بذاتہ **قولہ** وفی الزمانیات بوسطہا فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما ہو لکون زمانہم سابقا علی زماننا وکون زماننا متاخرا عن زمانہم وہذا عند الحکماء وامّا قدماء المتکلمین النافون للزمان القائلون بانہ امر وہمی لا وجود لہ فی الخارج فالبعدیة عندہم تلحق الاشیاء بانفسہا لا بواسطة اجزاء الزمان **قولہ** کما تعرف فی موضعہ اعلم ان النافین للزمان قالوا لو کان الزمان موجودا لکان لبعض اجزائہ قبلیة بعضہا فہذہ القبلیة لا یمکن ان تکون بالذات لان المتقدم بہذا التقدم یکون علة للمتاخر اما تامة کما فی التقدم بالعلیة او ناقصة کما فی التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان کالامس لیست علة لبعض کالیوم فان العلة من حیث ہی علة واجبة الحصول مع المعلول وہو ممتنع ہہنا ولا یمکن ایضا ان تکون بالشرف او الرتبة وہو ظاہر فتعین ان تکون بالزمان لان اقسام التقدم کما [illegible] فی خمسة [illegible] ان یکون للزمان زمان فینتقل الکلام الی ذلک الزمان [illegible] الحکماء وبانا نختار ان [illegible] القبلیة ہہنا زمانیة لکن المتقدم والمتاخر اذا لم یکونا من اجزاء [illegible] ان یکون اتصافہما بہا بان یکون القبل فی زمان متقدم والبعد فی زمان آخر واما اذا کانا جزئین من اجزاء الزمان فلا یلزم ان یکون القبل فی زمان والبعد فی زمان آخر حتی یلزم ما قلتم فان التقدم والتاخر من العوارض الاولیة للزمان فما بہ التقدم ہو نفس جزء الزمان المتقدم وما بہ التاخر ہو نفس جزئہ المتاخر فاندفع الاشکال بحذافیرہ واعترض علیہ الامام الرازی فی شرح الاشارات بما حاصلہ ان اجزاء الزمان لما کانت متساویة الحقیقة متشابہة النوعیة استحال ان یقتضی بعضہا تقدما وبعضہا تاخرا والجواب عنہ علی ما ذکرہ المصنف فی المحاکمات ان ہذا انما یرد ان لو کانت اجزاء الزمان موجودة فی الخارج [illegible] بعضہا علة للتقدم وبعضہا للتاخر ولیس کذلک فلیس معنی قولنا التقدم والتاخر [illegible] ان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء [illegible] موجودة فی الخارج والقبلیة والبعدیة امران موجودان فی الخارج وتلک الاجزاء تقتضیہما [illegible] تصور [illegible] الزمان لم یحتج فی تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض وتاخرہا بل فی التصدیق بان بعضہا متقدم [illegible] تصور غیر حقیقة الزمان بخلاف الزمانیات کالحرکة والحاصل ان الموجود الغیر القار لا شک فی ان اجزاءہ لا تجتمع فی الوجود فیکون بعضہا قبل وبعضہا بعد فمنہ ما یحکم العقل بتقدم بعض الاجزاء علی بعض بمجرد تصور تلک الاجزاء من غیر ملاحظة امر آخر وہذا شان الزمان فانہ امر متصل واحد غیر قار الذات لا وجود لاجزائہ بالفعل واذا فرض العقل لہ اجزاء فتصدیق تقدم بعضہا علی بعض لا یتوقف علی شئی آخر ومنہ ما ہو حکم العقل بتقدم بعض اجزائہ علی بعض موقوف علی ملاحظة شئی آخر کالحرکة والزمانیات **قولہ** الذی ینبئ عن التجدد والحدوث فیہ اشارة الی تقویة ارادة البعدیة الزمانیة کما ہو رای المحشی بانہ اذا ارید بہ الحصولی الحادث یطابق المراد بالمعنی لان التجدد یخبر لغة عن معنی

الحدوث وہذا مفقود مبین ارادة البعدیة الذاتیة لکون التقسیم ح مطلق الحصولی فان قلت علی ہذا التقدیر اعنی لقول السید المحقق کان فان المعنی المراد ح یکون مطابقا لمعناه اللغوی قلت کلا فان معناه اللغوی الحادث فقط وقد صرح السید المحقق فی المنہیة بقوله لایجوز تفسیر المتجدد بالحادث الخ وعلی تقدیر ارادة البعدیة الزمانیة لایکون المراد بالمتجدد الحادث حتی یلزم الفرار علی ما منه الفرار بل الحصولی الحادث وہو غیر متبادر من المتجدد فلذلک سمه بکان لایقال فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوی الحادث وانتم جمعتم بینه وبین الحصولی الذی ہو معنی مجازی له لانا نقول الجمع المنہی عنه ان یراد بلفظ واحد فی آن واحد کل واحد من معنییه الحقیقی والمجازی علی حدة وہہنا لیس کذلک فانا نرید من لفظ المتجدد الحصولی الحادث معا وہو معنی مجازی له بلا ریب فلیس ہہنا الا استعمال اللفظ فی المعنی المجازی ولا یبعد ایضا ان یستعمل العام فی الخاص من حیث انه مصداق للعام وہذا النحو من الاستعمال حقیقی **قوله** ہو العلم الکلی انما زاد ہذا القید لدفع الایراد الوارد بعلم الصورة العلمیة بان المراد بالعلم العلم الکلی وعلم الصورة العلمیة لیس کلیا تحته افراد بل ہو جزئیات متجددة کما سیصرح به لا لاخراج الحضوری کما فہمه بعض الناظرین وقال ما قال وانظر لتحقیق المرام فی تعلیقة علی حدة **قوله** مع موصوفه وعالمه اشار بہذا الی انه لیس المراد بالموصوف ہہنا المعلوم بل العالم فان الموصوف بالمشتق انما ہو ما قام به مبدأ الانکشاف وان ہو الا العالم به ایضا وان یکون مجمعا علیه بینہم فانه لایقال للضارب الا لمن قام به الضرب ولم ینکره احد الا المحقق الدوانی فظن ان صدق المشتق علی شیء لایقتضی قیام مبدأ الاشتقاق وان کان العرف یوہمه فان صدق الحداد علی زید وصدق المشمس علی الماء لیس لاجل ان الحدید والشمس قائمان بزید والماء فانه ظاہر البطلان بل لان زیدا صانع الحدید والماء مسخن بالشمس وعلیه بنی ان الوجود عین ذات الواجب الحقة ووجود غیره انما ہو بانتسابه الیه فمعنی زید موجود انه منسوب الی الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قائم به فیکون الموجود اعم من تلک الحقیقة الحقة التی ہی الوجود ومن غیرہا المنتسب الیه واطال فی بیان ہذا المطلب کما اتی به صاحب الافادة الرابعة ولایخفی ضعف ما فیه من تخالف فان انکار قیام المبدأ بالشیء الموصوف بمشتقه یکاد ان یکون مکابرة مع دعوی البداہة لا التسمیع وما ذکره من مثال الحداد والمشمس فغیر مثبت لان مبدأ الحداد والمشمس انما ہو الحدید والشمس فہو لیس مما نحن فیه فالقیاس علیه قیاس مع الفارق علی انه یجوز ان تکون ہذه الاطلاقات مجازیة او عرفیة فلا یثبت بها شیء فالحق ہو ان اتصاف الشیء بالمشتق یستلزم قیام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما یکون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان کان صفة اضافیة لها تعلق بالعالم والمعلوم کلیہما وبناء علیه انکر بعض الجہلة علم الواجب بنفسه تعالی لتوہم تعقل النسبة بین الشیء ونفسه وستعرف ما یدفعه لکن نسبته الی العالم بالقیام والی المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة یکون موصوفا بها وما تعلق به لایکون موصوفا بها الا تری ان لایقال للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع علیه القتل **قوله** وحدوثا اشارة الی ان المعتبر فی ہذا المقام ہو ان لایجامع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء کان یجامع معه بقاء کعلمنا بالغیر او لا وان ہو الا العلم الحصولی الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لکنه لایجتمع معه حدوثا **قوله** ثم یتحقق ویحدث بعد زمان ذلک الفرد من ہہنا یستنبط انه لیس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان یراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض ولا یصدق علی واحد منہما انه تحقق او لا ثم یحدث بعد زمان ذلک الفرد الذی ہو العلم اما الاول فلانه لیس بین العلم والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زمانی فانه لیس بینہما تغایر الا بالاعتبار فوجود العلم یستلزم وجود المعلوم فی ضمنه لان الکلیات انما تتحقق فی ضمن اشخاصها ذہنیة کانت او خارجیة واما الثانی فلانه یستلزم ان لایوجد العلم الحصولی الحادث بالشیء الا بعد تحققه فی الخارج وبطلانه لایخفی **قوله** وان ہو الا العلم الحصولی الحادث لانه لیس ہذا العلم الا للنفوس وعلمها یتحقق بعدها قطعا سواء کانت قدیمة او حادثة لوجود العقل الہیولانی التی یکون النفس فیها خالیة عن

جمیع العلوم الحصولیۃ مستعد لہا فاذا زالت تحصل العلوم الحصولیۃ لہا تدریجا فتدریجا **قولہ** اذ القدیم لعدمہ مجامع مع کل شئی مشتملو العلم العقول فانہ حصولی قدیم مجامع مع کل شئی و آور د علیہم بانہم صرحوا بانفسہم ان علم العلۃ بالمعلول یکون حضوریا فان مدار العلم الحضوری العینیۃ او الناعتیۃ او المعلولیۃ ولذلک قالوا علم الواجب بما سواہ حضوری لا حصولی علی الاصح ولا شک ان العقول فواعل لایجاد الاشیاء فیکون علمہا بہا حضوریا لامحالۃ لوجود علاقۃ العلیۃ والمعلولیۃ لا حصولیا فلا یصح التمثیل فالاولی التمثیل بعلم الواجب بما سواہ علی مذہب البعض والجواب عنہ علی ما اشار الیہ المحقق الطوسی فی شرح الاشارات وغیرہ من المحققین ہو ان العقول لیست بفواعل حقیقۃ لیلزم کون علمہا بما سواہا حضوریا وان کان یتوہم ذلک من ظواہر عباراتہم بل ہی وسائط لصدور الافاعیل عن الحق سبحانہ وتعالی فجمیع الاشیاء تستند بالحقیقۃ الی اللہ تعالی فاذن لا یکون علم العقول بالاشیاء حضوریا بل حصولیا وبہذا التحقیق یندفع کثیر من الاشکالات الواردۃ علی الحکماء فاحفظہ **قولہ** والحضوری فاقد للسلب الکلی ای قولہ لا یجامع کل فرد منہ آہ لانہ وان کان تحقق بعض افرادہ لعدم موصوفہ کعلم الصورۃ العلمیۃ لکن جمیع افرادہ لیس کذلک کعلم النفس بنفسہا وہذا صریح فی ان العلم الحضوری عند الفاضل المحشی لم یخرج الا بالسلب الکلی موافقا لما ذکرہ السید المحقق دون قید الکلی کما توہم **قولہ** ولا یصح ان یراد بہا البعدیۃ الذاتیۃ عدم الصحۃ لیس الا فی زعم المحشی ومن تبعہ والا فالتحقیق ان ارادۃ البعدیۃ الذاتیۃ ہی المحمل الصحیح والقبیح ارادۃ البعدیۃ الزمانیۃ کما ستقف علیہ **قولہ** وہی التی یمتنع بہا آہ ہذا التقدم والتاخر یسمی ذاتیا کما سماہ بذلک رئیس الصناعۃ فی الاشارات وقد یخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلیۃ الذی ہو تقدم العلۃ التامۃ علی المعلول فالبعدیۃ الذاتیۃ المذکورۃ ہہنا انما تکون الا اذا کان المتقدم علۃ لمتاخر تامۃ کانت او ناقصۃ ففی اجزاء الزمان لا توجد ہذہ البعدیۃ لانہ لیس بینہا علاقۃ العلیۃ والمعلولیۃ کما صرح بہ المصنف فی مواضع من الکمات بل ہناک بعدیۃ ذاتیۃ واطلاق التقدم بالذات فی اجزاء الزمان لیس بہذا المعنی بل بمعنی ان تقدم بعض اجزائہ علی بعض لیس بواسطۃ شئی آخر بل بذاتہ فان نفس ذات امس یقتضی التقدم علی الیوم کما مر تحقیقہ فظہر ان النسبۃ بین البعدیۃ الزمانیۃ والبعدیۃ الذاتیۃ بالمعنی الذی ذکرہ المحشی عموم وخصوص من وجہ وان شئت زیادۃ تحقیق فی ہذا المقام فارجع الی تعلیقاتی القدیمۃ المسماۃ بہدایۃ الوری الی لواء الہدی **قولہ** کما تلوح من الاشارات فیہ ثلثۃ احتمالات اولہا ان یکون ہذا القول متعلقا بتعریف البعدیۃ ویکون المراد بالاشارات اشارات الشیخ ابی علی بن سینا فانہ قال فی النمط الخامس منہا الشئی قد یکون بعد الشئی من وجوہ کثیرۃ مثل البعدیۃ الزمانیۃ والمکانیۃ وانما نحتاج من الجملۃ الی ما یکون باستحقاق الوجود وان لم یمتنع ان یکونا بالزمان وذلک اذا کان وجود ہذا عن آخر ووجود الآخر لیس عنہ فما استحق ہذا الوجود الا والآخر حصل لہ الوجود ووصل الیہ الوصول واما الآخر فلیس یتوسط ہذا بینہ وبین ذلک الآخر فی الوجود بل یصل الیہ الوجود لا عنہ ولیس یصل الی ذلک الا مارا علی الآخر مثل ما تقول حرکت یدی فتحرک المفتاح ولا تقول تحرک المفتاح فتحرکت یدی وان کانا معا فی الزمان فہذہ بعدیۃ بالذات انتہی کلامہ قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات اعلم ان تاخر الشئی عن غیرہ یطلق علی خمسۃ معان علی ما تحقق فی الفلسفۃ الاولی احدہا بالزمان والثانی بالرتبۃ والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولیۃ والاخیران یشترکان فی معنی واحد وہو التاخر بالذات المعنی المشترک ہو ان یکون الشئی محتاجا الی آخر فی تحققہ ولا یکون ذلک الآخر محتاجا الیہ فالمحتاج ہو المتاخر بالذات عن المحتاج الیہ ثم لا یخلو اما ان یکون المحتاج الیہ مع ذلک ہو الذی بانفرادہ یفید وجود المحتاج او لا یکون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولیۃ کحرکۃ المفتاح بالقیاس الی حرکۃ الید وبالاعتبار الثانی متاخر بالطبع کالکثیر بالقیاس الی الواحد المشروط

٦٧٢ھ نصیر الدین الطوسی ١٢ منہ سلمہ ربہ
٤٢٨ھ الشیخ الرئیس ابو علی ابن سینا ١٢ منہ سلمہ ربہ
٦٧٢ھ نصیر الدین الطوسی ١٢ منہ سلمہ ربہ

بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء كذلك انتهى وثانيهما ان يكون المراد به اشارات المصنف وسيد المحقق للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفى وثالثها ان يكون
المراد اشاراتها للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفى ويكون قوله اذ هذا المعنى اى معنى البعدية الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات ولعل هذا الاحتمال
احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين قوله تبقى المقسم وهو الحسب على الطاقة اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين
الدوانى ومعاصره صدر الدين الشيرازى فى ان العلم الحسب التقديم بل ينقسم الى التصور والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذى
بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء فى مقام الذهول والنسيان بانضمام بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام
انه يرد على الحكماء ايراد قوى وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول
والنسيان فنقول انه جار فى الاحكام الكاذبة ايضا فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم فى العقل الذى هو نفس الامر للزم كونها صادقة
فى نفس الامر وهو باطل وقد اجاب عنه العلامة القوشجى فى شرح التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا
مجردا آخر وقال المحقق فى حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع الاشكال منهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل
الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن
يجوز ان لا يكون تصديقيا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظ بل لا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة
وليس مدركا لها عندهم والحافظة تحفظ المعانى ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب
الحفظ وذلك لا ارتسام الشئ عند المجرد الذى هو لوازم الوجود العقلى بمعنى العلم الا حصول مجرد عند قائم بذاته فيكون العقل عالما الا انا نقول انما يستلزم
كونه عالما من حيث التصور واما التصديق فتحتاج الى حصول ان الخزانة انما تحفظ المعانى التى تعلق بها التصديق وذلك يستلزم
التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر فى حواشيه بانه لا خفاء فى ان الخزانة التى كلامنا فيها فى هذا المقام
هى خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات
اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد فى التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث
الحفظ آه انما يكون متجها لو كان الحفظ خزانة للمصدق به واذا كان خزانة للتصديق كما هو الدعوى فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول
التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه
فى حواشيه الجديدة بانه لا خفاء فى انه لا معنى للخزانة الا خزانة العلم بمعنى انه يحصل العلم بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضى
علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة
التى كلامنا فيها هى خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان
المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعنى العقل الفعال اذا كان خزانة يجب ان يكون مدركة فهو فى العلم التصديقى خاصة و
ليت شعرى من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين

ای المولانا علاء القوشجی ۱۲

الوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لها انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة لا بد ان تكون عالمًا بعلم ذي الخزانة
ومنعه المحقق والحق في هذا البحث مع المحقق كما ان الحق في بحث اسم التفضيل الواقع في خطبة التجريد مع الصدر فانصف ولا تكن من
المسرعين ومما يعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعين ما ذكره الصدر و
لعله لم يتيسر له الرجوع الى حواشي المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور كيف والمحقق قال في خطبة
حاشية التهذيب وفي حواشي شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان تقلد قلادة التقليد والاتباع ومما يعجب منه قوله في تلك
الحواشي ما سنح لي هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الخطأ انما يعرض للنفس المجردة بمعارضة
الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل بل في الحافظة التي هي خزانة
الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد
على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدواني على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها فيرد عليه الايراد
الوارد وهذا التحقيق تحويل لمذهبهم فكيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلاثة التي
اوردها على المحقق وهو انه [illegible] في مخالفة الجمهور وهذا مما يفضي الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف نفسه المشهور فما يطابق
المثل السائر الشعير يؤكل ويذم وينقضي العجب منه فانا قد راينا في جميع تصانيفه انه يرد شيئا على بعضهم في زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع
منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع في جميع تصانيفه على شارح التجريد [illegible] البليغ في اثبات [illegible] العلم الى امر آخر سوى
الصورة العلمية وحمله على [illegible] بين الحصول [illegible] والحصول باشباحها [illegible] سوى الصورة وافتخر به [illegible] العلم [illegible]
على مثله وقد ذكرنا ماله وما عليه في رفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلورود الايراد الثاني منها من لزوم عدم
المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان [illegible] من غير ان التصديق بها
في النفس انما ارتسمت من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما رابعا فلورود الايراد الثالث منها بان الاشكال انما هو في
طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق وظاهر ان الحافظة التي هي خزانة [illegible] واما خامسا فلان
ما في النفس قد تكون قضية كلية او حملية كاذبة فكيف ترتسم في الحافظة فان الكليات [illegible] ترتسم في الحواس [illegible]
الكليات اذا ادركت بالوهم صارت كالمعاني الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة [illegible] من حيث [illegible] واما [illegible]
فلان مداخلة الوهم في ادراك الكليات الكاذبة ليست بمعنى انها ترتسم فيه بل بمعنى انه يغلب على النفس [illegible] في الملكات [illegible]
من الشركة [illegible] فيجب ان تكون خزانتها ما هو خزانة الوهم بل لا تكون خزانتها الا خزانة [illegible]
لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية [illegible] من الكواذب وغيره [illegible] الكليات كما صرح [illegible] التحقيق [illegible] الحق [illegible]
السيد المحقق تبعا للصدر [illegible] ان يلتفت اليه فانهم على الاصح هو العلم [illegible] قال [illegible] من كتاب القبسات
قال علامة [illegible] في شرح التجريد في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر [illegible]
الاشياء [illegible] بهذه الكلمة [illegible] عن معنى قولهم ان [illegible] والمعقول
في نفس الامر [illegible]

ثابت في الذهن يطابق الصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء لم يزعموا انتقاش
الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم رايت فيه ممشيح ثم كلام العلامة قلت مثل الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال
خزانة المحسوسات فبمقدار ما يتم استعداد النفس تارة بها الاتصال به تقبل الفيض عنه على الوشيج او الاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات
وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال به تمكن من استعراض الصور المعقولة واذا اعرضت عنه الى العالم الجسداني
او الى صورة اخرى انمحت عنه المتمثلات فيها كان المرآة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد اعرض عنها الى جانب الحس
او الى لحاظ صورة اخرى قدسية غير ما كان الالتفات لفتها فاذن هي ما بقيت على ملكة الاتصال التي اكتسبتها كان المنمحي عنها مذهولا عنه
معقولا على اعادته وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون مؤن اقتناص جديد وحالة طارفة
وهيئة طرية واذا ما زالت عنها الملكة المكتسبة وهيئتها المضادة صار ذلك المذهول منسيا عنه غير مقتدر على استرجاعه الا بتجشم اكتساب
مستانف واتصال جديد ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بجعل واعتمال من العقل سواء عليه
كان تحققه الا باعتمال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها والكواذب
بسوء استعداد او لتهاون استعداد النفس تحقق تطبعا تاما هو خزانة للتعبيليتين بذينك الاعتبارين ولا محذور ثم ما قول البعض المتنطعة من المقلدين
ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على سنن التحصيل اليس
من المقرر في مقره ان التصور والتصديق انما هو نوعان للعلم الانطباعي المتجدد في الفطرة فاما العلم الحضوري كعلم النفس العاقلة بذاتها
المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول المفارقة التي هي من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني في الفطرة
الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى كلامه وتم مرامه اقول هذا الكلام مع اطنابه فاسد فان حاصل تحقيقه على ما هو الظاهر من عبارته هو ان
العقل الفعال خزانة للمعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان تنزيها عن مبادي الشرور لم يكن
ان تختزن فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من المموهات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل
الايراد فان للسائل ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان لسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها او لا فعلى الاول يلزم تصديق
الكواذب وهو محال على انه يلزم ان لا يكون الكاذب كاذبا لانه لما صدقه العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع
نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة لها فان الخزانة يجب ان تكون موافقة لما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا
للكواذب فكيف يتصور اختزانها في العقل فان قال الكواذب انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون
خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلال فالانكار عليه مع الاقرار به عجيب واما ما ذكره في الرد عليه من ان التصور
والتصديق انما هما قسمان الخ فمما ورد عن سوء استعداد النفس ودعوى بلا دليل ومجرد الاصطلاح لا يفيد وتقرر عند الجمهور لا ينفع
قوله وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لو اريدت البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي مع ان كلامه بعيد هذا
من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي هو المقسم في فواتح
كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم الحضوري
والحصولي القديم سيان في انه لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما ستعرفه ولا يخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني

علی ابداع احتمال من عند نفسہ وقولہ کان المراد بالعلم المتجدد آہ بیان لمذہب المصنف والیہ اشار بقولہ المراد کذا واوردہ الفاضل اللبکنی وہو ایراد حسن وردہ بعض المحققین العلماء فی شمس الضحی بانہ مصادم لظاہر کلام السید الہروی فان الظاہر انہ اشار اولا الی تفسیر التجدد بحیث یتعین بہ مورد القسمۃ اعنی الحصولی الحادث ثم استدل علیہ ثانیا بقولہ ویمکن ان یقال آہ وقول اللبکنی ان المراد بیان لمذہب المصنف فمسلم ومؤید لمطلوبنا فانا نساعدکم فی ان ہذا القول بیان لمذہبہ لکن مذہبہ تعیین المقسم بالحصولی الحادث لا بالحصولی انتہی اقول کون الظاہر من کلام السید الزاہد ما ذکرہ غیر بین بل امر بین ولو کان کذلک لکان الاولی لہ ان یعقب قولہ المراد آہ بقولہ ویمکن ان یقال الخ لیتصل الدلیل بالدعوی ودعوی البداہۃ لا تسمع فانہا بداہۃ وہم والقول بان مذہب المصنف تعیین المقسم بالحصولی الحادث لا ادری من این علمہ فانہ لا یظہر صراحۃ فی شیء من تصانیفہ ما ہو المختار عندہ فی ہذا الباب بل بعض عباراتہ فی بعض تالیفاتہ تقتضی ان المقسم ہو الحصولی مطلقا ولو لم نجد شیئا من الاشارۃ فی ہذا الباب لکان الواجب علینا ان نحمل عبارتہ ہہنا علی ما ہو التحقیق الحقیق بالقبول فکیف وقد وجدنا الاشارۃ فی ہذا الباب والاشارۃ کالصراحۃ فوجب وجوبا قطعیا حمل کلام السید الزاہد علی البعدیۃ الذاتیۃ والحاصل ان ارادۃ البعدیۃ الذاتیۃ احسن بل ہی الصواب فما قال بعض الناظرین حمل الکلام علی البعدیۃ الزمانیۃ ہو الصحیح لان قولہ فی ما یجیء ثم لبعضہم حصل آہ ... ان المقسم للتصور والتصدیق عندالمصنف فی زعمہ ہو الحصولی الحادث وحاصل ذلک القول علی ما یظہر بالتعمق انہ لا یجوز تخصیص المقسم بالحادث فقط والا یلزم التخصیص مرتین مرۃ بالحادث ومرۃ بالحصولی بل یجب ان یخص المقسم بالحصولی الحادث مرۃ واحدۃ کما فعلہ المصنف حتی لا یلزم التخصیص مرۃ بالحادث ومرۃ با... لیس مقرونا بالصواب لان حاصل قولہ ثم لبعضہم خصص آہ لیس الا انہ لا یصح ان یکون المقسم الحادث فقط کما ... ظاہر کلام صاحب ... المیزان لانہ ... التخصیص مرتین بحسب ولیس یستفاد منہ لا صریحا ولا اشارۃ انہ یجب ان یخص المقسم بالحصولی الحادث مرۃ کما فعلہ المصنف حتی یکون ذلک الکلام نصا علی ما ذکرہ کما لا یخفی علی مدقق النظر فان الغرض من ذلک الکلام لیس الا رد من خصص المقسم بالحادث ولیس فیہ ذکر ... المصنف اصلا بل نقول معناہ ان التخصیص بالحادث یستلزم التخصیص مرتین فلا یجوز ذلک بل یجب ان لا یزاد علی قید الحصولی ... کما فعلہ المصنف یجعل المقسم مطلق الحصولی تسترح من مؤنۃ التخصیص فعلی ہذا یکون ہذا الکلام مؤیدا للبعدیۃ الذاتیۃ ومن ہہنا ظہرت سخافۃ قول ذلک الناظر ... العجائب ... محققین جعل قول الشارح ذلک دلیلا علی ارادۃ البعدیۃ الذاتیۃ ولم یخطر لہ بالبال ان غرضہ من ذلک القول لیس الا رد قول بعضہم الا اقتصار ... قید المقسم بالحصولی او الحادث انتہی وخلاصۃ المرام فی ہذا المقام ان السید المحقق بین اولا ان المراد من کلام المصنف العلم الذی تحقق کل فرد منہ بعد تحقق موصوفہ آہ الحصولی المطلق ثم ابدع احتمالا آخر انہ یمکن التخصیص بالحصولی الحادث بالدلیل الذی ذکرہ بقولہ ویمکن ان یقال الخ ثم رد قول من قال بتخصیص المقسم بالحادث فقط وہذا کلہ ظاہر لمن انظر فی السیاق والسیاق فاستقم ولا تزل **قولہ** وایضا یابی آہ الخ وجہ آخر لعدم صحۃ ارادۃ البعدیۃ الذاتیۃ بان السید المحقق قال فی حواشیہ ... تعیین المذہب ... بعد نقل کلام المصنف فہذا الکلام کما تراہ یدل علی ان الانقسام الی التصور والتصدیق بعد التخصیص بالحصولی یعنی ... المصنف ثبت عندہ اختصاص التصور والتصدیق بالعلم الحصولی الحادث کما قال فی حواشی شرح التجرید ... العقل ... المعقول ... لکنا نعوذ بالحفظ والتصدیق معا ومع الکواذب الحفظ فقط اختار ان ... البداہۃ والنظریۃ ... التخصیص انتہی فہذا الکلام کما تراہ یدل علی انہ حمل کلام المصنف علی ان المقسم ہو الحصولی الحادث فلو اریدت فی کلامہ ... الذاتیۃ ... التخالف بین کلامیہ فلا بد ان

يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الايراد بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية
البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فزلة عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصول المطلق وهو خلاف
ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان كلام السيد المحقق فى تلك الحاشية مبنى على المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو
الحصول الحادث وكلامه ههنا مبنى على التحقيق من ان المقسم هو مطلق الحصول ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متاخرة عن هذه
الحاشية بزمان كثير فالاحتمال التحقيق ليس الا لما اندرج فى تلك الحاشية واما فى هذه الحاشية فهو فى اول النظر وبادى الفكر فانعكس الامر
والثانى ان المتبادر من الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المصـ فى تلك الحاشية على الحدوث يعنى انه اراد بالحصول الواقع فى
كلامه الحدوث وجعل عليه تخصيص المقسم بالحصول الحادث الانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوى وهو مطلق
الوجود ولا مضائقة فى ان يقع من عالم واحد فى شرح كلام احد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما
عرفا من الحصول ممنوع الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة [illegible] بالمحدوث. وبذلك اقول مع قطع النظر عن حديث
التبادر لما اورد عليه منع التبادر انه لا شك فى ان الحصول مستعمل [illegible] على [illegible] الحدوث والوجود وهذا الظاهر لمن تتبع ومنعه
يكاد ان يكون مكابرة لا يسع لحمل السيد المحقق [illegible] فى تلك [illegible] على المعنى الاول وههنا على المعنى الثانى فلا ايراد عليه فتفكر
قوله بان الصفة آه هذه معارضة قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريره ان السيد
المحقق يدعى المساواة بين الصفة والموصوف اذا كان المعرفتين [illegible] الا بتعمل [illegible] الذاتية [illegible] المراد
بالعلم المتجدد [illegible] الذى لا يكفى فيه مجرد الموصوف فتساوى الصفة
الموصوف بخلاف ما اذا اريد [illegible] المراد بالمتجدد خصوص الحادث [illegible] شاملة للقديم ايضا فان
[illegible] الصفة [illegible] بخلاف ما اختاره
السيد المحقق فى منهيته [illegible] المعرفتين [illegible] الصدق ليست ضرورية
كما صرح به جمع من النحاة [illegible] فالمراد به المساواة والعموم فى التعريف
دون الصدق [illegible] ليس مراد بهم بقولهم الموصوف اخص
او مساو ان يكون [illegible] المعارف ولا
فى النكرات [illegible] فانت تقول رأيت
شيئا ابيض [illegible] الاعلام والمبهمات [illegible]
الى [illegible] فذلك
الرجيم [illegible] كذلك هذا اجل
لفظ [illegible] المعرفة [illegible] عن التعريف
[illegible] قولهم [illegible] سيبويه [illegible] المعرفة
لا توصف الا بالمعرفة [illegible] باللام [illegible]

المبهم و ذو الالف واللام يوصف بذى الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفى مفصل النحو للزمخشرى من حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ماليس معرفا باللام لكونهما اخص منه انتهى فهذه العبارات وامثالها صريحة فى انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف للمعقول والمنقول كما لا يخفى على من له مهارة فى الفروع والاصول فلا باس لو عمت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت هب ان دعوى المساواة وان كانت باطلة فى نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم التخصيص تعين من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم فرار عما عنه فراره قوله اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة فى المنهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدقت عليه الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولى الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التى يدعيها المساواة من جانب الصفة فقط وهى بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما فى الحصولى الحادث كعلمنا بغير ذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف فى الحصولى القديم وبالعكس فى الحضورى الحادث قوله على طريق عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة فى الصدق الكلى سواء كان من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضى الصدق الكلى من الجانبين لكونه من باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد قوله كذا افاد الاستاذ مد الله ظله لا يذهب عليك ما فى هذا المفاد من السخافة فان ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية صدقا وما وجهه به المحشى كلاهما سخيفان لا اثر لهما فى كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسده الدهر قوله ولا يبعد كل البعد آه هذا دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور الذى يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفى وهذا لا يصدق الا على الحصولى الحادث لان الحصولى القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفى فان الحضور عند الحاسة لا اثر له فى الحصولى القديم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة فى كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفى فلم يدخل العلم الحصولى القديم فى الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولى الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولى مطلقا على تقدير البعدية الذاتية والصفة مختصة بالحصولى الحادث بالمعنى الذى ذكرنا وانت تعلم ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فحسب سواء وجد او لم يوجد لا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفى وحمل الكلام خصوصا فى هذا المقام على المتبادر اولى واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة فى الحصولى الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف بلا ريب فلم يوجد فيها حضور لا يكفى ح فيكون

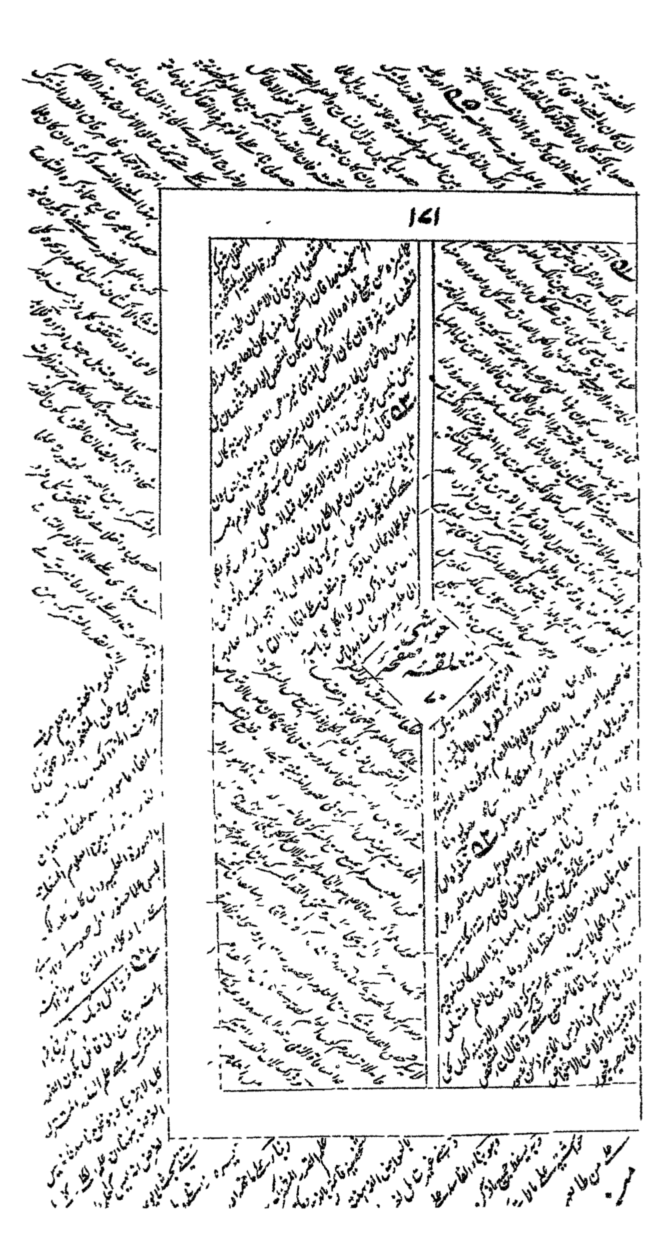
قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية ويخرج علم الكليات والجزئيات المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان لا يكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات والجزئيات المجردة وان تمتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان الحواس فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما على انا نمنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك تمتنع العالم ايضا عن توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال انا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة فلم لا يجوز ان يكون القصور منها لا منها لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع [illegible] بحث الحواس المحققة من الطبيعيات مغنية عن دفعه واما ثانيا فلانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الناظرين بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في ضمن [illegible] وهو علم الجزئيات المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة [illegible] الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها [illegible] لكنه لا يكفي [illegible] قوى جسمانية غير مدركة [illegible] النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم [illegible] الحضور وعدم كفايته ثم ان ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث [illegible] هذا المنع **قوله** ولذا كان آه قال في الحاشية عطف على قوله ولا يمكن المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله [illegible] في العقل والتصديق [illegible] التصور الذي هو كذا لا يدل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه [illegible] المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى [illegible] الجواب [illegible]

المتبادر من الحصولی الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولی الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور بهذا النحو من الحصول واستدعاء التصديق بهذا النحو من الحصول بل انما يستدعی التصور مطلقا لكونه حكاية ولا بد للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لها فی تقويم الماهيات فكون العلم تصورا و تصديقا غير منوط علی الحدوث وانت تعلم ما فی هذين الوجهين اما فی الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث العهدی وهو الموجود فی ضمن الحصول فالمعنی لان التصور هو حدوث الصورة الموجودة فی ضمن الحصول والتصديق يستدعی التصور الذی هو كذا وما هو الا العلم الحصولی الحادث فتم التقريب بلا ريب اما فی الثانی فهو ان الكلام علی تقدير ارادة البعدية الزمانية مبنی علی ما هو المشهور من ان التصور والتصديق مختصان بالحصولی الحادث فلا يتمشی هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك فی انه يستعمل الحصول فی كلامهم فی كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجوه ظهرت لنا حملنا الحصول الواقع فی كلامه علی الحدوث الموجود فی ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يری مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول فی كون علوم المبادی حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم فی الحضوری فلذلك قال وما هو الا العلم الحصولی اذ لا اثر للحصولی القديم عنده ولا يخفی عليك ما فی هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف فی مواضع شتی من المحاكمات وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة علی طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشی ههنا بقوله لانا نقول آه و حاصله انهم مع اتفاقهم علی ان التصور والتصديق قسمان للحصولی الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشیء فی العقل [illegible] وذلك علی انهم ارادوا بالعقل فی تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير و[illegible] يختص التصور بالحصولی الحادث قطعا والتصديق يستدعی التصور الذی هو كذا [illegible] التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولی [illegible] لم يصح انحصار المقسم فی التصور والتصديق لان التصور لا يوجد فی الحضوری لعدم الحصول علی ان الحصولی القديم ايضا عدم صدق [illegible] صورة فی العقل هناك بناء علی انه علی تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا من العجائب [illegible] المناظرين [illegible] تعلم [illegible] تعميم المقسم [illegible] انما هو انحصاره فی التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق [illegible] والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره فی البديهی والنظری لم يصح التنبيه علی تقدير كون المقسم مطلق [illegible] قررنا آنفا فان المحشی قد بين فی [illegible] ان المراد بالعقل فی تعريف التصور هو النفس فيختص التصور [illegible] الحادث [illegible] التصور والتصديق الحادث والقديم علی هذا التقدير فات المقصود **قوله** [illegible] المتناول [illegible] فان العلم [illegible] لكن تحقيقه الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل [illegible] بالجزئيات المادية فان [illegible] علی الصحيح [illegible] الفاضل المحشی [illegible] المراد بالعقل هو النفس [illegible] **قوله** والتصديق لا بد له من تصور [illegible] توقف التصديق علی التصور الذی هو المنوع الاخر [illegible] النفس [illegible] مستقلع [illegible] **قوله** [illegible] غير صحيح لان [illegible] العقول [illegible] الكليات [illegible]

هو النفس مجمنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ماذكره المحشي ههنا مخالف لماذكره الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وصدره بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما فان السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور اجمعوا آه قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعدما طلع نير التدقيق من افق النور وقال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم لان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى وعلى هذا التشنيع محامل للتشنيعة كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا ادري من اين اخذ هذا ثم قال هذا البعض اعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم لا يذكرون في التعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم يعم العقل في هذا التعريف لكان بحثهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند تساوي الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما بموافقة التحقيق الحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة واعتبه اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر يكفي وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي في الايراد عليه عجيب لعله لم يتيسر له رجوع الى كتب القوم انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا فعلى الثاني فالايراد بهذا النمط خارج عن شأن المحصلين وعلى الاول يلزم عليه لنسبة توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين [illegible] لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف **قوله** وانما اكتفى في نفي الدين آه دفع لما يقال لو كان [illegible] [illegible] قسم [illegible] الحادث بارادة النفس من العقل لاخرج الحصولي القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى [illegible] الدفع خفيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران نوعا فكيف توجد المقابلة بينهما في الاحكام على ان خروج [illegible] مستفو [illegible] الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة الوقادة بعيد عن الفطانة [illegible] **قوله** [illegible] وهذا سؤال [illegible] تقرير السؤال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية وكان المقسم

الحصولی الحادث كما حققه المحشی كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولی الحادث ليفيد انحصار المقسم فی العلم الحصولی الحادث
مع انه جعل الانحصار فی الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولی فهذا يقوی البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولی وحاصل
الجواب ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم فی الاخص الذی هو الحصولی الحادث علی تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشئ
فی الاعم لا ينافی انحصاره فی الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار فی الاعم ويندفع الايراد ولا يخفی عليك ما فيه فان انحصار
الشئ فی الاعم وان كان غير مناف لانحصاره فی الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا مقام تعيين المقسم وتميزه ولم يحصل وبعض الناظرين
ههنا كلمات مبنيا على فهم ان غرض المحشی ههنا ان انحصاره فی الاخص لا ينافی انحصاره فی الاعم وهو عكس صريح لغرضه فلا تلتفت اليه
وسيطلعك على تحقيق الحق فی هذا البحث فی تعليقة على حدة **قوله** والفائدة آه جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه على تقدير كون المقصود ان
المقسم هو الحصولی الحادث كان الظاهر ان يقول وما هو الا العلم الحصولی الحادث فای فائدة فی ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار فی الاعم
وتحرير الدفع ان الذی بعثه عليه هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولی والمقصود هو الحصولی الحادث
فاراد السيد المحقق موافقة نظمه بنظمه ولا يخفی عليك ما فيه فان الموافقة فی اللفظ بالاخلال بالمقصود فی قوة الخطاء عند المحصلين **قوله** واذا العلم المتعلق آه
دفع لايراد يرد ههنا وهو ان العلم المتجدد بالمعنی المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه الا ان علم الصورة
عينها وهی لا توجد الا بعد وجود العالم فيلزم ان يدخل علمها فی المقسم مع انه حضوری بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوری
وحاصل الدفع انه ان اراد الناقض بمورد النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلی له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم
صورة عمرو وغيرهما وقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلی كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا ينقض به
وان اراد علم مفهوم الصورة فهو علم حصولی داخل فی المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوری لا يكون الا بان يكون حاضرا عند المدرك ولا
يحتاج فی تحصيله عنده الی واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلی ولا حضور للكليات
عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفی عليك ما فی هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولی ايضا ليس بكلی بل هو جزئيات
متعددة كالعلم بصورة زيد وبصورة عمرو والی غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلی مشترك فانه يوجد
القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضی لها لكونها انواعا
متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولی والحضوری متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم الحضورية عرضيا يكون القدر
المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقال بعضهم قد ثبت فی محله ان لا حضور للكليات انما الحضور لاشخاصها فالقدر المشترك بين العلوم
المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولی ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم كون القدر المشترك
بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا
ايضا بهذا المعنی اذ الكلی بما هو كلی ليس بقائم فی الذهن بل العلم الحصولی بمعنی منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية وان اريد به
ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا وانما هی حصصه افراد المفهوم الكلی
المشترك فلا يخفی بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنی انه ليس منشأ الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا
ايضا وكما لا يصح اطلاق العلم الحصولی على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان ... زاوده القائل ... كذلك لا يصح

اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي غيره مجردا والمحسوس ونحو ذلك فعلم ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى الهم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا مشخصا في الذهن مثلا علم الانسان بانه حيوان ناطق وان كان صورة شخصية في نفسها لكنها تصدق على صور زيد وعمرو وبكر وغيرها ومن ثم تسمعهم يقولون علم الكلي علم اجمالي بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة حضوري والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه واذا تمهد لك هذا فنقول القدر المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذي هو علم للقدر المشترك بين المعلومات الحصولية علم حصولي لا محالة ويصدق عليه انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه اي فرد فرد من افراد العلوم الحصولية الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي لكونه علما كليا ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تحقق مادة النقض اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية ثم حصولي داخل في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه واما كل واحد واحد من الصور فهو شخص [illegible] الكلي وهذا هو غرض المجيب حيث لا يرد عليه ما اورده المورد اصلا الذي اوقعه فيه ظنه ان علم القدر المشترك ايضا جزئي حقيقي [illegible] كعلم الجزئي الحقيقي والجنسي [illegible] القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا [illegible] الخ فانه لو كان بين القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدرا مشتركا بين العلوم [illegible] للقدر المشترك من [illegible] القدر المشترك بين [illegible] المشتركة بين المعلومات الحصولية وليس كذلك بل هو علم [illegible] وان كان صورة شخصية لكنها [illegible] تشبه انك [illegible] من له ادنى فكر والعجب منه في قوله وكما يصح [illegible] العلوم [illegible] حصولي على القدر المشترك [illegible] المشترك بين العلوم الحصولية المشترك بين الحضورية [illegible] بواسطة افراد [illegible] قطعا بطل قطعا [illegible] فان المقام ما [illegible] **قوله** [illegible] بالفرد الفرد [illegible] قال في الحاشية [illegible] فالمراد ان المراد بالفرد [illegible] منه بعد تحقق [illegible] هو الفرد النوعي فلا الصدق الاجمالي [illegible] نوعية كالتصور والتصديق [illegible] تحقق [illegible] الا علم الصورة العلمية الذي [illegible] حضوري لانه ليس [illegible] شخصي [illegible] هذا الجواب [illegible] كما [illegible] المتبادر من [illegible] الشخصي [illegible] النوعي [illegible] فيه [illegible] المتبادر فكان الكلام صحيحا على تقدير ارادة الفرد النوعي [illegible] ليس فرد كلي مطلقا [illegible] الكلية ايضا علم الصورة الانسانية وعلم الصورة [illegible] فرد كلي يكون نوعا حقيقيا له [illegible] الافراد [illegible] مسلم لكن ليس للعلم الحصولي [illegible] وكذلك اذ العلم مطلقا عرض لا فراده لانه محمول على مقولات متباينة [illegible] اطلاق الحصولي ايضا [illegible] ان الكلام فيهما مبني على مذهب القوم وهو [illegible] يكون العلم الحصولي جنسا وان التصور والتصديق نوعين متباينين منه [illegible] تخالف اللوازم وادعى بعضهم فيه الضرورة واحاله بعضهم الى الوجدان السليم ولم [illegible] في العلم الحضوري ومنها ان العلم الحضوري متحد مع الحصولي فاذا كان للحصولي افراد نوعية تكون لعلمها ايضا بالطريق الاولى [illegible] ان العلم الحضوري هو علم الصورة الشخصية وليس لها افراد نوعية وانما هي لمطلق الصورة وعلمها ليس بحضوري حتى منها ما اورده



الفاضل الخير آبادی من انه على تقدير ارادة الفرد النوعي من الفرد يلغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعي وفيه ان المتبادر من هذا التقرير ان قيد كل فرد لاخراج علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضوري كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولي افراد نوعية لكان للتصور والتصديق ايضا افراد نوعية لصدق المقسم على الاقسام والثاني باطل فكذا المقدم فتأمله وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مختصات المقسم فلا يلزم صدقها على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي فيما سيأتي وحاصله ان هذا الجواب مبني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك لما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم فالمراد بالفرد الفرد النوعي ولا فرد له كذلك لا اجمالا افراد شخصية

قوله او ان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي ما يكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التأخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري الا ان كان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب عليك ما في هذا الجواب من العرتية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظة بعد لفقدان البعدية المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان لبعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلا ابتنائه آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي انه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري لاتحادهما فاورد على المحشي بان تحصيله انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لا تقتضي هذا الوصف البعدية في الصورة لا تقتضي وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع ان وصف الحضورية لا مدخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا العلمها اعتباران كونها مبدأ الانكشاف نفسها وكونها مبدأ الانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متأخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا تخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التأخر واما ثالثا فلان الصورة متأخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تأخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف به هذا الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية حتى يرد

علیہا او رد بل ہو یعترض علی المجیب حسب زعمہ فحاصل کلامہ علی سبیل البسط ایرادا علی المجیب القائل بان بعدیۃ الصورۃ ذاتیۃ وبعدیۃ
علمہا لیست کذلک ہو انہ لایخلو اما ان تکون لوصف الحصولیۃ مداخلۃ فی اقتضاء بعدیۃ الصورۃ عن الموصوف عند المجیب او لاتکون
فان کان الاول یلزم ان لاتکون بعدیۃ الصورۃ ایضا ذاتیۃ بل بواسطۃ کونہا حصولیا وہو خلاف مارامہ المجیب وان کان الثانی کما یفہم من
تقریر الجواب فنقول کما لا مداخلۃ لوصف الحصولیۃ فی اقتضاء بعدیۃ الصورۃ عن العالم عندک کذلک لا مداخلۃ لہ فی علم الصورۃ العلمیۃ
الذی ہو عینہا لاتحاد طبیعۃ العلم والمعلوم فی الحضوری فتکون البعدیۃ فی الصورۃ وعلمہا کلیہما بلا واسطۃ فلا یصح ما ادعاہ المجیب من ان
الصورۃ علمہا بواسطۃ کونہا حصولیا والبعدیۃ فی الصورۃ بالذات وعلی ہذا التقریر لایرد علی الفاضل المحشی شئ مما ذکرہ ہذا الناظر لان المحشی
لایقول بعدم المداخلۃ بل اورد علی المجیب تشقیقا لکن لما کان الظاہر من کلام المجیب ہو الشق الثانی ذکرہ دون الاول فاحفظہ وانظمہ فی
سلک الدرر المنثورۃ فی ہذہ التعلیقات وذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء وہو ذو الفضل والہبات **قولہ** فلیتامل قد ذکرنا مافی دفع الجواب
الاول واما فی دفع الثانی فہو ما قیل ان للمجیب ان یقول نختار الشق الثانی من انہ لا مداخلۃ لوصف الحصولیۃ فی اقتضاء البعدیۃ الصورۃ عن
الموصوف بل ذاتہا من حیث ہی ہی تقتضی البعدیۃ لکن قول المورد فکذلک لایکون لہ دخل فی اقتضاء البعدیۃ علم الصورۃ ممنوع والفرق
بین ومما ینبغی ان یعلم انہ قد اجیب عن اصل النقض بوجوہ اخر ایضا احسنہا ما قیل ان المراد بالعلم فی حد العلم المتجدد والقسم الاولی العلم والعلم
المتعلق بالصورۃ العلمیۃ لیس بقسم اولی واضعفہا ما قیل انہ قد اشتہر ان علم النفس بذاتہ اتحاد صفاتہا حضوری والحضوری خارج عن المقسم
اتفاقا فبہذہ الشہرۃ یعلم المتعلم خروج علم الصورۃ عن القسم وقال بعض الناظرین الصواب فی تقریر کلام الشارح ان یقال معنی قولہ تحقق کل
فرد منہ الخ ان المقسم نحو العلم الذی یکون طریق الانکشاف فیہ ملزوما للبعدیۃ بالزمان وہو لیس الا العلم الحصولی الحادث ونحو العلم الذی یکون
بنفس الحضور لیس طریق الانکشاف فیہ ان یتاخر کل فرد منہ عن موصوفہ بعدیۃ بالزمان انتہی اقول ہذا التقریر لیس بصواب فانہ مع کونہ مبنیا
علی البعدیۃ الزمانیۃ التی ہی لیست محملا صحیحا کما حققناہ من قبیل یوجب لغویۃ قولہ کل فرد فافہم فانہ دقیق واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال
قولہ فلیس التخصیص الخ توضیحہ علی ما ہو ظاہر کلام المحشی ان المہروب عنہ من التخصیص مرتین انما ہو ما یکون مرۃ بعد اخری من حیث اللفظ
لا من حیث المعنی واللازم علی تقدیر ارادۃ الحصولی الحادث من المتجدد انما ہو الثانی لا الاول لان اللفظ ح واحد ہو المتجدد وہذا مما
لا یہرب عنہ السید المحقق بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانہ یلزم ہناک التخصیص مرتین بحسب اللفظ وہو شنیع عندہ فلذلک عنہ
فی المنہیۃ والقول بان التخصیص مرۃ بعد اخری مہروب عنہ مطلقا سواء کان من حیث اللفظ او المعنی واللازم ہہنا التخصیصان مرۃ
واحدۃ کما صدر عن بعض الناظرین مما لا یوافقہ العقل والنقل وستطلع علی تحقیقہ فی تعلیقۃ مستقلۃ ان شاء اللہ تعالی **قولہ** ای صادقۃ
معہا صدقا کلیا رفع لما یقال لو کان مورد القسمۃ الحصولی الحادث بارادۃ البعدیۃ الزمانیۃ لم یصح قول السید المحقق فی المنہیۃ واوصافہا
مساویۃ لہا بان المراد بالمساواۃ صدق الصفۃ علی الموصوف صدقا کلیا بمعنی انہ کلما تحقق الموصوف تحققت الصفۃ سواء وجد العکس اولا
وہذا النحو من المساواۃ موجودۃ علی ہذا التقدیر ایضا ولا یخفی علی الفطن ان کلام الفاضل المحشی والسید المحقق فی ہذا المقام دال علی ما ینبغی
ان یصغی الیہ کما نبہناک علیہ سابقا **قولہ** فہو اعرف والاخص بخلافہ اعلم انہ استدل بہذہ المقدمۃ من قال بان الوجود الذی ہو اعم
المفہومات وکل ما ہو اعم فہو اقل شرطا ومعاندا لان شرط العام ومعاندہ شرط الخاص ومعاندہ دون العکس فیکون اجتماع شرائطہ
وارتفاع موانعہ اقل بالنسبۃ الی الخاص وکل ما یکون کذلک یکون ارتسامہ فی النفس اسرع واکثر لان الفیض من المبدأ الفیاض علی النفس

قولہ ہذا التقریر الخ ... من الجواب ... الاول ... فی الجواب ... قولہ ... لعدم ... فاحفظہ ... الشیخ الرئیس فی الہیات الشفاء وتبعہ غیرہ من بعدہ ... الشیخ ... قولہ ... وتبعہ ... شیخ ۱۲ ... منہ مد ظلہ

قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع فثبت ان الوجود واعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو يكون مفقودا ح واعترض عليه في المواقف وشرحه بما تحريره ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات فيجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم الخاص بدون العلم بالعام وذلك بان لا يكون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط او تكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها على كل تقدير لا تكون اكثرية وقوع علم الاعم ودسرعيته ثابتة به اعرفية علم الاعم اما على الاول فلانه لا شائبة استبعاد العقل اكثرية علم الاخص من علم الاعم انما هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك لكون المبدأ الفياض مختارا والشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يتراءى وروده من ان المشروط قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام والخاص ان شرائطهما اكثر من علمهما به وبدونها من عدم علمهما معها لكن يجوز ان لا تكون لهما شرائط او تكون لهما شرائط ويكون علم الخاص معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتأمل انتهى كلامه ووجه التامل ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف ثبات اعرفية على جميع التقادير وانما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعانداته تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعانداته فتكون العلم به طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهران قول بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون استنان منه انتهى مما لا ينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لا بد من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى وفيه ما اورده بحر العلوم في العهد مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حاصلا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض النحاة العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما ولم يعبر جوابه في مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا يخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام يناقض آخره فانه لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه كما لا يخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم تقل ما ذكر الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد لوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد

وكذا الاثبات وجملة الكلام انه مامن كلام فيه امر زائد على مجرد اثبات الشئ للشئ او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام
وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى كلامه وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض
الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه الا
للغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود
نفي المجئ مطلقا لم يبق لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد
والقيد جميعا كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا تمهد لك هذا فنقول حاصل الكلام
ههنا انه قال المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور لانه حضر فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس
الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في الحصولي وهو على تحرير لما ان لا يكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة
الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا ولا يكفي وبه يظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور
وهو ان الاول يشمل فائدة لا يشملها الثاني لكن الاحرى بالاختيار ان يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر
فيحتمل ان يكون كلام المصنف ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر الا ان يقال ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما هو
بحسب ما يوجد من القرينة الصارفة عن ورود على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير به كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا
للاشارة المذكورة وهو ان قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه
فعدم الكفاية في الحصولي اما بانتفاء الحضور او لا سباب للكفاية عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه
مجرد الحضور فقط وهذه موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وتطلع
على تحقيقه مع انه لا حضور فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند المدركة وهي
بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي
ما يكفيه مجرد الحضور حيث مثل المنفي بعلم الباري تعالى ولم يقيده فينبغي التحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم
الاجمالي ايضا فانه ليس منشؤه الا الذات ووجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده
بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع مني ما ينفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** اذ لو كان المراد به الحضور عند
الحاسة لبطل الحصر انه اذ يكونوا ما ان يراد بالحضور الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الآلة او الحضور
عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة موضوع الطبعية او مطلق الحضور على طريقة المهملة القدمائية والاصح واحد منها اما الاخير ما الاول
فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا
ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك
كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح ح معنى هذا القول لانه يكون معناه ح الذي لا يكفي فيه الحضور عند الآلة ولا يكفي
على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وتوجها في كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي بما لا يكفي فيه مجرد
الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقل ... وقد مر المصنف ... [illegible]

عندہا للادراک و اما الثالث فلانہ تجویز صرف لا وجود لہ فی بقعۃ الوجود فان النفس و صفاتہا الانضمامیۃ حاضرۃ عند المدرک و لیست
بحاضرۃ عند الحواس و المبصرات حاضرۃ عند الحواس و لیست حاضرۃ عند المدرک فلا شیٔ یوجد عند المدرک و الحاسۃ جمیعا و مع قطع النظر
عن ذلک لا مخلص عن عدم مطابقۃ المثال للمنفی و لزوم خلاف الواقع کما لا یخفی و اما الرابع فلان الشیٔ المطلق انما یتحقق بتحقق جمیع
الافراد و لا ینتفی الا بانتفاء جمیعہا کما ہو التحقیق فیلزم المحذور ان معالانہ یکون معنی قولہ الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور انہ لا یکفی فیہ الحضور
المطلق لا الحضور عند المدرک و لا الحضور عند الحاسۃ و ہذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرک یکفی فی الحصول و کذا لا یصح تمثیل
المنفی اعنی ما یکفی فیہ الحضور المطلق عند الحاسۃ و الحضور عند المدرک کلیہما بعلم الباری تعالی و علم العقول لانہ لا حضور ہناک عند الحاسۃ
بل لا حاسۃ ہناک نعم لو بنی الکلام علی ما ہو المشہور و ہو الذی ذکرہ السید المحقق فی حواشی حاشیۃ التہذیب من ان الشیٔ المطلق یتحقق
بتحقق فرد ما و لا ینتفی الا بانتفاء جمیع الافراد لصح تمثیل المنفی اعنی الذی یکفی فیہ مجرد الحضور المطلق بعلم الباری تعالی و العقول باعتبار
فرد و ہو الحضور عند المدرک فلما کفی الحضور عند المدرک ہناک صحت نسبۃ الکفایۃ الی الحضور المطلق لکن لا مخلص عن لزوم الکذب فی
قولہ الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور لا یقال انا نحن نرید بالحضور عند المدرک علی ہذا التقدیر الوجود الظلی فیکون المعنی الذی لا یکفی فیہ
الحضور عند الحاسۃ و لا الحضور الظلی عند المدرک و ہو صحیح لان الوجود الظلی لا یکفی فی العلم الحصولی ایضا ما لم یقترن بالعوارض الذہنیۃ و لم یصر
موجودا اصلیا لانا نقول فح لا یصح تمثیل المنفی لان المنفی ح ہو کفایۃ الحضور عند الحاسۃ و الحضور الظلی عند المدرک و لا یکفی شیٔ منہما فی علم
الباری تعالی اذ لا اثر ہناک لہ فلا یصح تمثیل المنفی اعنی ما یکفی فیہ الحضور المطلق بہ و ان کان باعتبار فرد واحد و اما الخامس فوجہ صحتہ ان
مطلق الشیٔ یتحقق بتحقق فرد ما و ینتفی بانتفاء فرد ما و بالجملۃ یصح اسناد احکام الافراد الخاصۃ نفیا و اثباتا الیہ فیکون المعنی ح ما لا یکفی
فیہ مطلق الحضور و ہذا صحیح باعتبار فرد واحد و ہو الحضور عند الحاسۃ فانہ لا یکفی و کذا یصح تمثیل المنفی اعنی ما یکفی فیہ مطلق الحضور بعلم
الباری و علم العقول باعتبار فرد آخر و ہو الحضور عند المدرک و ان لم یکف ہناک الحضور عند الحاسۃ اذا انتقش ہذا کلہ علی صحیفۃ
خاطرک فاعلم ان قول السید المحقق فی المنہیۃ لا یخفی آہ ایراد علی تمثیلہ ما یکون فیہ الحضور و لکن لا یکفی بالمبصر فی الحاشیۃ بما تقریرہ ان
المتبادر من الحضور الحضور عند المدرک لانہ الفرد الکامل فمعنی کلام المصنف الذی یوجد فیہ الحضور عند المدرک و لکن لا یکفی بناء علی المعنی
الذی اختارہ و المبصر لیس مثالا لہ فانہ لا حضور فیہ عند المدرک بل لہ حضور عند الحاسۃ و ہو لیس بمراد من کلام المصنف ثم اجاب عنہ
بقولہ فالمراد آہ یعنی انہ و ان کان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرک و لکن المراد بہ ہہنا مطلق الحضور علی طریق موضوع
المہملۃ و القرینۃ الصارفۃ عدم صحۃ المعنی عند ارادۃ الحضور عند الحاسۃ فقط او الحضور عند المدرک فقط کما مر و الیہ اشار الفاضل المحشی
بقولہ اذ لو کان آلخ و من ہہنا ظہر ان الفاء الداخلۃ علی المراد للتعقیب و اخطأ الفاضل الفیض آبادی حیث زعم الفاء للتفریع فان ارادۃ
المطلق انما تتفرع علی عدم جواز ارادۃ احدہما بخصوصہ و کلیہما لا علی ما ذکر قبل المراد کما لا یخفی و من العجائب قول بعض السادات الغرض
من قولہ فالمراد آہ دفع ایراد علی صاحب الاشراق و ہو ان الذی یوجب انکشاف المعلوم انما ہو الحضور عند المدرک و لیس فی
الابصار حضور عند المدرک و تقریر الدفع ان کون الحضور عند غیر المدرک غیر کاف فی الانکشاف مما لا یخفی علی من لہ حظ من الفہم فکیف یشتبہ
علی مثل صاحب الاشراق و الموجب لانکشاف المعلوم انما ہو الحضور عند المدرک و ہو قد یکون بلا واسطۃ و قد یکون بواسطۃ الآلات انتہی
کلامہ فان ہذا التقریر لا انطباق لہ علی المنہیۃ التی ذکرناہا اصلا و لعلہ من زلات قلمہ و بعد اللتیا و التی اقول یرد فی ہذا المقام

انما ان كان المراد بالحاسة القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية
انما ترتسم صورها في الآلات مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا
للمدرك بالذات فالحق ان يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث
قال علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه؛ لقيام الذهن به اتصافا فانضماميا وهو ليس بمعنى
وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا فيندفع الاشكال بلا كلفة لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم
سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن
لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية وهذا الوجود يتحد وجود الوجود الخارجي ولذا عده بعضهم
موجودا خارجيا كذا ذكره زبدة المحققين في حواشيه وفيه كلام وهو ان ارادة الوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق تعريف الحضوري بالذي
يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الوجود الخارجي بالمعنى الاعم
مستند بقول السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية لا يخلو عن شئ فان هذا المعنى للوجود الخارجي مما اشتهر في كتب المتاخرين وليس في كتب
القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذي ذكره فضعيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد اثبات وجود الصورة العلمية
في الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو ليس بمعنى آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجي بالمعنى المشهور والمفهوم من [illegible] كما نبه في حواشي شرح
المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة في الخارج حقيقة لا [illegible] الاتصاف الانضمامي وجود المطلق [illegible] النفس موجود في
الخارج عن المشاعر فكذا الصورة [illegible] ضعيف فتفطن قوله مع كونه عندها ما هو المتبادر وهو المطلق فيه ان المتبادر انما هو الفرد
الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد في المنهية لبيان المراد المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول قد صرحوا في مواضع
بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقي هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور في اللغة موضوع
لمطلقه اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم تبادر هذا الحضور في عرف ارباب الفن بناء على اطلاق
المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفي وبناء كلام الفاضل المحشي على التبادر اللغوي فلا سهو ولا منافاة قوله
يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي قطعا فلا معنى لنفيه وقد يرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء من انه انما يتم اذا اريد بالحضور
حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفي فلا يصح النفي اما لو اريد المعلوم
بالعرض فلا انه يكون المعنى الذي لا يكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اي بواسطة الحواس ولا بواسطتها وهذا المعنى
موجود في العلم الحصولي لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفي للادراك ما لم تحصل صورته في المدرك وان كان
من غيرها فحضورها عند نا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها ولا يخفى عليك ان احتمال ان الحضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا في
الواقع لكن كلام السيد المحقق في المنهية ينكره والمحشي بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه توجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال ان
يراد من قوله حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اي بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اي لا
بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد آه المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى
المدرك بلا واسطة تابى عنه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه قوله فلا بد من المصير الى المطلق الاولى الى مطلقه قوله ولا يجب التحقق آه

قال فی الحاشیة ہہنا دفع دخل مقدر وہو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ایضا وارد کما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرک
لان المطلق یتحقق فی ضمن کل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لایجب لتحققه تحقق جمیع الافراد بل یکفی تحقق فرد منه فلا محذور انتہت قد
حصل ان المراد ہہنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بین مطلق الشئی والشئی المطلق من وجوه منها ان الاول یتحقق بتحقق فرد
وینتفی بانتفاء فرد ما والثانی لایتحقق ولاینتفی الا بتحقق جمیع الافراد وانتفائه وقول السید المحقق فی بعض حواشیه انه یتحقق بتحقق فرد ما ولا
ینتفی الا بانتفاء جمیع الافراد غلط فی ذلک اکثر المحشین وان وجه افضل المحشین فی حواشی شرح السلم للقاضی بما یابی عنه ظاہر عبارته ومنها
ان الاول حامل لاحکام العموم والخصوص الثانی لا ومنها ان الاول فی مرتبة بلا شرط شئی ولایوخذ معه الاطلاق ایضا بخلاف الثانی فانه
یعتبر معه الاطلاق فی الملاحظة ولعلک تفطنت من ہہنا ان قول المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید الجدیدة سلب الطبیعة انما یصدق
بسلب جمیع الافراد اذ لو بقی فرد من الطبیعة کانت الطبیعة باقیة فی ضمنه انتہی لایخلو عن اختلال فلا تخبط **قوله** حتی یتوجه آه حاصله انه
لما عمم الحضور ہہنا من الحضور عند المدرک والحضور عند الحاسة علی سبیل مطلق الشئی یلزم ان تعمم الغیبوبة الواقعة فی قول المصنف و
اما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا فلا بد ان یکون بحصول صورة فینا ایضا من الغیبوبة عن المدرک والغیبوبة عن الحاسة فیتوجه علیه
ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة والنفس یصدق علیه انه علم بالاشیاء الغائبة عنا مع انه لایکون بحصول الصورة
فان العلم بالصفات الانضمامیة والذات حضوری وتقریر الجواب الذی ذکره السید المحقق بقوله ولا یلزم آه انا لانسلم استلزام تعمیم الحضور
ہہنا تعمیم الغیبوبة ثمة لان المقابلة بین الشیئین لاتقتضی ان یراد فیهما امر واحد من التعمیم والتخصیص والاحسن فی الدفع ان یقال سلمنا
الاستلزام لکنه لایضرنا فان علم الصورة العلمیة والنفس لیس بمتجدد ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة یکون
بحصول الصورة فلا نقض **قوله** بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا آه اعلم انهم اختلفوا فی تعیین المراد من الغائب علی ثلثة
اقوال الاول ما اختاره المحشی وہو ان المراد به الغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن الحاسة کالکلیات اولا کالجزئیات المادیة
لان مدار الحصولی علی غیبوبة المعلوم عن المدرک فقط ویؤیده قول المصنف الغائبة عنا ورده بعض الفضلاء بان الحاضر عند الحاسة لیس
غائبا عن المدرک بل حاضر عنده ولهذا وافقه ان العلم به حصولی داخل فی قوله لایکفی فیه مجرد الحضور فالقید قوله واما العلم المتجدد آه وجه
فائدة جدیدة الثانی ان المراد به الغائب عن المدرک والحاسة کلیهما وہو مردود اما اولا فلان مناط الحصولیة علی غیبوبة عن المدرک
فلا ضرورة لاخذ الغیبوبة عن کلیهما واما ثانیا فبما ذکره المحشی بقوله وارادة الغائب عن کلیهما معا تستلزم مفهوم المخالفة آه یعنی انه
لما کان شرط الحصولیة ہو الغیبوبة عن الحاسة والمدرک کلیهما کان علی المصنف ان یبین ان حکم الغائب عن احدهما ماذا ولما لم یبین
والمقام مقام البیان علم منه بطریق مفهوم المخالفة ان علم الغائب عن احدهما یکون حضوریا فیلزم ان یکون علم الغائب عن المدرک
الحاضر عند الحاسة حضوریا ولیس کذلک الثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توهم انه یاباه
قوله عنا اذ لو کان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فاز صه لاتجاقیل ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانه تکلف مستغنی
عنه بل نقول ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرک فیصح الغائبة عنا حقیقة لامجازا ولا یرد النقض بعلم الصورة العلمیة لان المقصود
بالاشیاء الغائبة المادیة المحسوسة عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامیة لاتصلح لحضورها عندها فلا یصدق علیها انها غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قوله** تستلزم مفهوم المخالفة محصوله انه اذا ارید الغائب عن الحاسة والمدرک کلیهما لفهم منه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة

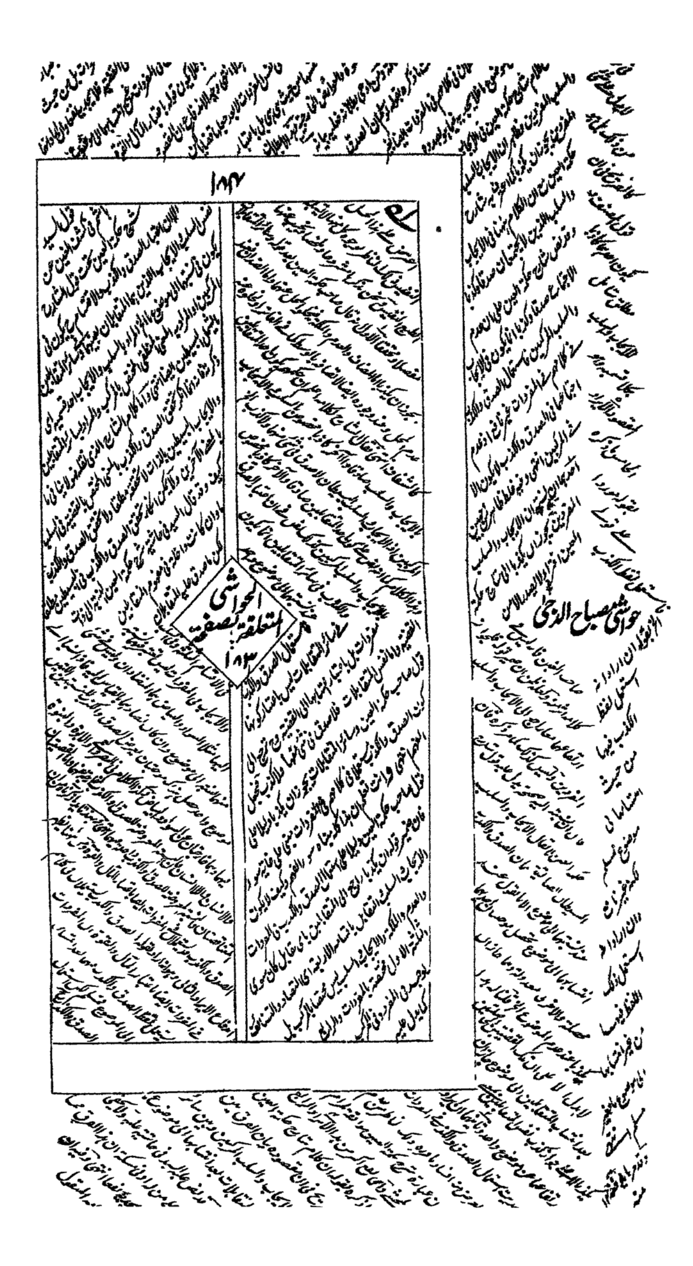
فقط كالصورة الظلية وغيرها والغائبة عن المدرك فقط كالجزئيات المادية ليس بحصولي مع ان العلم في الصورة الثانية حصولي قطعا
اقول يرد عليه مثل ما اورد على القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرك فلا يوجد شئ يكون غائبا عن المدرك فقط فلا نقض
قوله فان السكوت في معرض البيان بيان قال بعض تلامذة المحشي اعلم ان مفهوم المخالفة مسلك الشافعية وهو عبارة عما اذا خصص وقيد
شئ لشئ ويحكم عليه بحكم فهم انه لو انتفى القيد لم يثبت الحكم ولما كان المتوهم ان يتوهم ان ذلك مسلك الشافعية دون الحنفية فعندهم اذا
انتفى القيد يسكت عن حال الحكم والمصنف من الحنفية اجاب عنه بقوله فان السكوت آه انتهى وانا اقول لا حاجة الى الجواب بهذا لان
المتنازع فيه بيننا وبين الشافعية انما هو ما يكون في النصوص اما في العبارات فيجوز عندنا ايضا على ما صرح به كثير من المحققين **قال**
فالابصار مثلا آه اعلم ان في الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبعيين المشائين ومنهم المعلم الاول والثالث ومن يحذو حذوهما وهو ان
الابصار بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية التي هي في العين ثم تنطبع تلك الصورة في مجمع النور الذي هو ملتقى العصبتين النابتتين
من الدماغ ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس ذلك المرئي بواسطة الحس المشترك ولهم لاثبات مطلبهم دلائل كثيرة منها وهو اظهرها ان
الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد في عينيه بعد التغميض كانه ينظر اليها وما ذلك الا الانطباع صورة
المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح الخارج فقيل انه
مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على سطح المرئي
والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه وقد ترك
ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فلتطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الهواء
الذي بين المبصر والمرئي تكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة
اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول لما سلك مسلكهم
في حكمة الاشراق اختار في هذا المبحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل
مثلا مع عظمة الرؤية انما هي بصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لها ذلك المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان
لها هذا المقدار فكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى لا نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بصورته قابل للقسمة
الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
في الحال بكثير فاذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن لصعوبة انطباع الشبح
وهذه قاعدة مهمة في ما حققه سبيله اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج
ان كان عرضا فانتقاله محال وان كان جوهرا فهو جسم لمحالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج
من مقدار الحدقة جسم ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني
فلا يتادى صور المبصرات اليه وان كان متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم
ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء ودا خله وخرق الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبعية او قسرية
او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبعية فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى

الشئ الا من جهة واحدة وليس كذلك واما بطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان
لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا والا نبصر وليس كذلك وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما
بطلت الارادية والطبعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية
للمتبصر **قال** كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي دون النفي وههنا ان صاحب الاشراق وان صرح في حكمة الاشراق بان العلم
الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو معتقد المشائين لانه
ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض له بجرح ثم غلط مذهب خروج الشعاع بوجوه مرت فيعلم من سكوته ان مختاره هذا ويمكن
التوفيق بين كلاميه جوابا بان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات شائعة بين المشائين
وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه الا ترى
الى مبحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب
هناك الى ان الجسم بسيط هو عين الامتداد وذكر ههنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر ههنا انه
عرض وانكر التخلخل والتكاثف هناك واقره ههنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يات احد منهم بما يشفي
العليل ويروي الغليل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه **قوله** اي العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه في الحاشية فائدة هذا التفسير
ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال الشيخ يفسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار **قوله** لا لزم آه
تقريره ان في العلم الحضوري لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصاري حضوري لزم ان يكون الآلات
الجسمانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سياتي تحقيقه من ان
الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لانها كالنفس لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض
عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في الحاسة لان الصورة انما حصلت
لغير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قائم بغير المدرك فيلزم ان تكون الحاسة مدركة
فما هو جوابهم فهو جوابه والاظهر قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص
بها به تدرك ما حصل فيها الآن مثل ... صاحب الاشراق **قوله** ونحوه قال في الحاشية اي في الدليل الذي
ذكره للاثبات بطلان الملازمة منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسمانية لم لا يجوز آه انتهى **قوله** لكن بواسطة
الآلات تحقيقه ان حضور ... ليس ... الا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة
الآلات فان الصورة ... المتصلة ... عند البصر ... حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم
... عند المدرك ... الناظرون لقوله هذا ليس الشئ ... حاضرا عند المدرك قطعا اذ
المدرك ... النفس المشار اليه ... المبصر ليس حاضرا عنده ... الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس
... حضوريا انتهى **قوله** كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق فان الذي دل عليه كلامه هو انه اذا وجدت المقابلة
بين المبصر ... بين النفس الباصرة اضافة نورية تكفي لادراك النفس وهذا صريح في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة
الآلات وحضوره عنده يكفي لحضوره عنده لمناسبة ... بينهما **قوله** ولعل هذا القدر آه قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تلتفت

الى اقوال المتكلمين **قوله** فالنفي احق بالنفي اى نفي السيد المحقق بقوله لا حضوري كما ذهب اليه صاحب الاشراق احق بان ينفى لكون مذهبه
حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر في الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شئ
او اضافته الى المبصر واياما كان فلا يكفي نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلوم الحضورية فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا يرد لانه
يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس مناط الانكشاف ولا داخلا فيه بل هو مقترن به على سبيل العرض كالتشخص
في الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها فليس مذهبه كفاية مجرد الوجود الخارجي حتى يرد عليه
الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقي لا يناسب رده بقواعد المشائين بل يجب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم
عند غيبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس حاضرا يكون الانكشاف حضوريا
بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثال له في العالم البرزخ من غير انطباع في الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد بالذات ومباين
بالتشخص كما ذكره احسن المحققين وان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان الاشراقيين وان كانوا
قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلامهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة في عالم المثال بعد الغيبوبة عن البصر فافهم ولبعض الناظرين ههنا
في تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكر ما فيه في تعليقة على حدة **قوله** اى في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد وهذا
بناء على تحقيق المحشي ان المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث واما على تحقيقنا فقوله يمكن ان يقال بداع احتمال آخر لاستدلال على تخصيصه بالمتجدد
الذي هو بمعنى الحصولي مطلقا **قال** ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات آه اقول لم لم يقل ينبغي ان يكون كاسبا لان الكسب وضده
عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحاشية الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون كاسبا او مكتسبا نعم يكون له
دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو معلوم الحصولي الحادث وبه ظهر ما في تفسير الفاضل المحشي بقوله اى ينبغي ان يكون كاسبا
آه من الخلل **قال** والاختصاص بها قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة الشئ
ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا بالاكتسابات مختصا بها ولكنه ليس كذلك
بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص **قوله** اى ينبغي ان يكون كاسبا او مكتسبا آه
احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الكسب تحقيقا ... والحصولي القديم ...
والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور والتصديق والى
البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا لا الى البديهي والنظري
اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب باعتبار بعض افراده لجريان
احكام الافراد على مطلق الشئ لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بان له دخلا في الاكتساب كذلك
يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره
المحقق الدواني في حواشي التهذيب **قوله** من شان الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وهو الا العلم الحصولي
للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي **قوله** اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد

النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** الاول فظاهر لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف **قوله** لعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شيء فما من شيء الا وهو متصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء يخلو عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان عن العالم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس مع انهما مرتفعان عما سوى العلم والمعلوم فلا يكون بينهما هذا التقابل **قوله** حيث قال الخ فقال بعض الناظرين فيه تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا خصوص بالايجاب والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل سواء كانا في القضايا او في المفردات . يراد قول شارح حكمة العين ههنا غير مناسب ذكره ههنا لان الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح حكمة العين فان قوله لا يكون بين الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا وقد يقال ان تقابل وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكره فيه واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا بخلاف ... انتهى فهذا صريح في ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة ... مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح

جعله هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب في وجود الملزوم وعدم اللازم وهما من المفردات فلا ايراد على المحشي ولا على شارح حكمة العين اصلا والحل ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضا باعتبار الموت والقوة الاترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ... باقي المتقابلات سوى الايجاب والسلب ... من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شيء فاستعمل لفظ الكذب في سائر المتقابلات مع انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره حسن العلماء في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل في كلامهم لثلثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله** على تقدير كونها صفة للمعلوم هذا اختيار السيد المحقق تبعا للسيد الشريف علي الجرجاني ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ولا يخفى عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم ... والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله** على تقدير كونها صفة للعلم هذا هو الذي ... كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن امران متغايران موجودان بوجودين يسمى احدهما بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه الشيء واحد مكتنف بالعوارض الذهنية ... المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشيء من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا اقول لا يعبأ به انما المترتب هو العلم ولذلك تراهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهي والنظري **قوله** على تقدير وجودهما بان يفسر النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات والمتواترات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها **قوله** وهي البداهة فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر ... يحصل به والنظرية حصوله به **قوله** في الحضوري والقديم ... والحضوري مطلقا ... القديم لا يتصفان بالنظرية واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان الترتب على النظر يقتضي الحصول بعد النظر والحصول ينافي الحضور والحدوث ينافي القديم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما ... لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ... معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا حجر في التصورات وان قلت ... حواشي شرح المواقف ... النظري ما يتوقف حصوله المطلق على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يمكن ... كما لا يمكن ... الايجاب ... من شرط التضاد امكان ... من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودي ... يستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف تحصيله ... اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة قلت المحشي ... مذهب السيد المحقق ... ثم ... على ان المذهب المذكور في نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته في التعليق العجيب **قوله** الذي هو مجموع ... هذا ... ولله الحمد ...



حواشي مصباح الدجى

الحواشي المتعلقة بصفحة ١٩٣

علیہ مفاسد قد بسطت فی المبسوطات ولولا غرابۃ المقام لاتیت بہا **قولہ** لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قال فی المنہیۃ اما اتصافہ بالنظریۃ لازم لاتصافہ بالبداہۃ انتہت **قولہ** ویتجہ علیہ آہ توضیحہ انا لانسلم اشتراط التوارد من الجانبین فی التضاد ومن جانب واحد فی العدم والملکۃ علی المحل الخاص لانہم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر فی العدم والملکۃ اعم من ان یکون بحسب النوع کالعمی للاکمہ فان الاکمہ قابل للبصر بحسب نوعہ وہو الانسان او ان لم یکن قابلا بحسب شخصہ او بحسب الجنس القریب کالعمی للعقرب فان جنسہ قابل البصر وہو الحیوان او البعید کعدم الحرکۃ الارادیۃ للجبل فان جنسہ البعید اعنی الجسم قابل لہا لا بحسب الشخص فلم لایجوز ان یکون مطلق العلم جنسا للحضوری والحصولی وہو صالح للحصول بالنظر البتۃ ویشہد لہ اتصاف الحصولی الحادث فلو لم یکن المطلق صالحا للنظریۃ لم یتصف الحادث بہا ایضا فح یصدق علی الحصولی القدیم والحضوری انہما صالحان للحصول بالنظر فیصدق علیہما تعریف البدیہی ای ما لا یحصل بالنظر وشانہ ان یحصل بہ فلا یصح قولہم لایمکن اتصافہما بہا باعتبار جنسہما الذی ہو العلم مطلقا ہذا وقد اجیب عنہ بجوابین اما الاول فقرر المحقق الحکیم نور اللہ مرقدہ ان صلوح النوع او الجنس للملکۃ المعتبر فی التقابل صلوح النوع او الجنس فی ضمن ذلک الشخص الموصوف بالعدم لا ان یمکن الاتصاف بہ فی ضمن شیء آخر الا تری انہ لایتصف الحجر بالسکون الارادی مع امکان اتصاف الجسم الذی ہو جنسہ بہ فی ضمن الحیوان وکذا المفارقات لاتتصف بالسکون الارادی وان امکن اتصاف الجوہر الذی ہو جنسہا فی ضمن الجسم فالذی لابد منہ فی تقابل العدم والملکۃ استعداد اتصاف ما ہو الموصوف بالعدم للملکۃ بخصوصہ سواء کان ہذا الاستعداد لہ بالذات او لنوعہ او لجنسہ فی ضمنہ و ہہنا القدیم لا اتصاف لہ بالنظریۃ اصلا لا من جہۃ استعداد نوعہ ولا من جہۃ استعداد جنسہ وکذا فی الحضوری لان التوقف علی النظر من العوارض الاولیۃ للحادث فلا یتصف بہ العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثانی انا لانسلم ان العلم المطلق جنس لہما بل ہو عرض عام کیف لا ہو مقول علی الحضوری وہو حقائق مختلفۃ وعلی الحصولی وہو حقیقۃ اخری والمحمول علی الحقائق المختلفۃ لابد ان یکون عرضا عاما وکلاہما مخدوش اما الاول فلانہ مبنی علی ان المعتبر فی ہذا التقابل صلوح محل العدمی للملکۃ سواء کان بنفسہ او بجنسہ او نوعہ ولیس کذلک بل المعتبر صلوح محلہ بشخصہ او صلوح جنسہ او نوعہ الا تری انہم مثلوا بالعمی للاکمہ وقالوا انہ قابل للبصر بحسب النوع وہو الانسان [illegible] یکن قابلا بشخصہ وبالعمی للعقرب قالوا انہ قابل للبصر بحسب جنسہ وہو الحیوان لا بحسب شخصہ ولا بحسب نوعہ وظاہر [illegible] الاستعداد فیہما للبصر وانما یتصف الانسان والحیوان بہ فی ضمن اشخاص اخر لا فی ضمن [illegible] القدیم وان لم یکن فیہما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لکن [illegible] [illegible] من العوارض الاولیۃ للحادث فما استعداد لہ فی القدیم والحضوری [illegible] کون الحصول بالنظر من العوارض الاولیۃ للحادث [illegible] [illegible] عن القول باتصاف الحجر والمفارقات بالسکون وقد [illegible] شارح حکمۃ العین [illegible] فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصہ لا بحسب [illegible] بحسب جنسہ [illegible] [illegible] فی ضمن الجدار البصر اصلا فعلم قطعا ان المعتبر [illegible] صلوح [illegible] [illegible] فلا [illegible] والمحشی [illegible] [illegible] [illegible] المعترض [illegible] [illegible] [illegible]

فقد صرح بان العلم من مقولة الكيف وهذا ما يعرف منه ان بعضهم البداهة والنظرية صفة للعلم والجواب بعين جوابهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام في العدم والملكة المشهوريين وفيه شرط كون المحل مما من شانه الاتصاف بالعدمي صالحا للاتصاف بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع الاشكال لو وجد ما يدل على الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري في هذا الحكم في كلامهم واذ ليس فليس فتظهر انه لا يظهر للقول بعدم اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه فالتحقيق الذي يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعني انه يمكن ان تفسير النظرية بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية والا لزم ح ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي بالنظرية [illegible] الحصولي القديم والحضوري بالبداهة ح **قوله** وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور [illegible] بين التفسيرين ولهذا ما فسر الصدر الشيرازي النظري والضروري تتبعه المحقق الدواني في حاشية شرح المطالع الجديدة بان النظري والضروري معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف على النظر [illegible] عليه فليس الخيار لك ان تغيرها الى ما شئت [illegible] على ان نفي النفي اثبات فيؤل الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** والاقتصار على انتقاش النفس آه ظن قوم ان العلم هو قبول النفس [illegible] المباحث عليه [illegible] حصول الصورة من تأثر النفس بصورة المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول في غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة [illegible] **قوله** كما هو مذهب من يقول آه ولعل عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة [illegible] ليس من مقولة الانفعال حقيقة باعتبار التأثر التجددي في المقولة [illegible] ههنا **قوله** مبنى الخلاف آه اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا باجمعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا ما هو العلم حقيقة ثم [illegible] الحصول [illegible] في الكان [illegible] او بعد بعد اتفاقهم على الامارات الاربعة [illegible] الجسم [illegible] واحد [illegible] اختلافه بالجهات فليس النزاع [illegible] ايضا لفظيا اشار اليه [illegible] الشيرازي في شرح [illegible] فان البعض الا ما نقل الى [illegible] المراد به السيد باقر الداماد [illegible] في بعض تصنيفه [illegible] ان مورد القسمة هو العلم الحصولي بمعنى حصول الصورة لا ان الحصول مصدر والحاصلة مشتق منه [illegible] ايضا الغرض المقصود من تحصيل المعلوم حصولها [illegible] لا يخفى على من له ادنى [illegible] كلام خال عن التحصيل فان [illegible] المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف [illegible] الحاصلة [illegible] الحصول تقدم ذاتي على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتني عليه الدقائق وكون [illegible] العلوم حصولها ممنوع انما الغرض منها الانكشاف [illegible] الصورة [illegible] **قوله** والعلامة جمع بينهما عبارته في [illegible] كه عبارت است از حصول [illegible] در [illegible] اطلاق كنند بر دو گونه است يا جزم [illegible] تصديق [illegible] **قوله** كما جمع العلامة

[illegible] تعالى [illegible]

[illegible] في الحقيقة

هو بديهي من ذلك كما حققه في التعليق العجيب وهذا المقام وان كان غريبا لكن لا بد من نبذ من التفصيل فاسمع ان العلامة القوشجي
حقق في شرح التجريد ان الموجود في الذهن امران احدهما المفهوم الكلي المعلوم الحاصل في الذهن والآخر كيفية نفسانية وهو جزئي
وعلم بهذا المفهوم وجعله دافعا للاشكال المشهور في كون العلم من مقولة الكيف حيث قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على
القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح المثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم الموجود في
الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخص الموجود في الخارج وهو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة
القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل بان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وهو جوهر ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل
في الذهن تحقق في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية
وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهت عبارته فظن الصدر
الشيرازي انه جمع بين المذهبين حيث قال في حاشية القديمة نحن نقول هذا بالحقيقة جمع بين حصول انفس الماهية وشبحها معا في الاذهان
ودون اثبات ذلك خرط القتاد وهو الظاهر من كلام [illegible] ماهيتها الاشياء في الاذهان [illegible] بعيد عنها الآثار فتكون مطابقة لما يصدر
عنه الآثار اتفقوا فيها الشبح والمثال لا ان هناك مذهبين [illegible] قلد بلادة التقليد والتحقيق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلين به [illegible] الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشارك له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم والعلم هو الكيفية
النفسانية وليست مشاركة له في الصفات [illegible] ثم جاء [illegible] بانه جمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء
باشباحها [illegible] الدواني في [illegible] ان [illegible] القائم في الذهن الذي عبر عنه بالكيفية النفسانية ان كان
مغايرا للمعلوم [illegible] الاشكال بان ما هو متحد مع الجوهر بالماهية
لا يكون مغايرا بالحقيقة انتهى [illegible] الصدر [illegible] القائم في الذهن ان كان مغاير المعلوم بالماهية
[illegible] بالشبح والمثال فان [illegible] الذهن [illegible] او ينقلب [illegible] الى ماهية [illegible] كان الشيء
[illegible] الخارج [illegible] ماهية [illegible] الشيء [illegible] الشيء بل مثاله حتى اذا عرض
[illegible] في الذهن [illegible] الشيء [illegible] الشيء [illegible] آثارها ويعلم من هذا ان الامر الحاصل
[illegible] المغاير بالماهية للمعلوم هو نفس هذا المفهوم [illegible] الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر [illegible]
[illegible] كما توهمه انتهى وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقين المذكورين [illegible] الدواني [illegible] ان هذا الامر القائم مغاير للمعلوم ونقول
[illegible] المثال كما توهمه الدواني فان الشبح والمثال [illegible]
[illegible] فان [illegible] انتهى اذا كان [illegible]

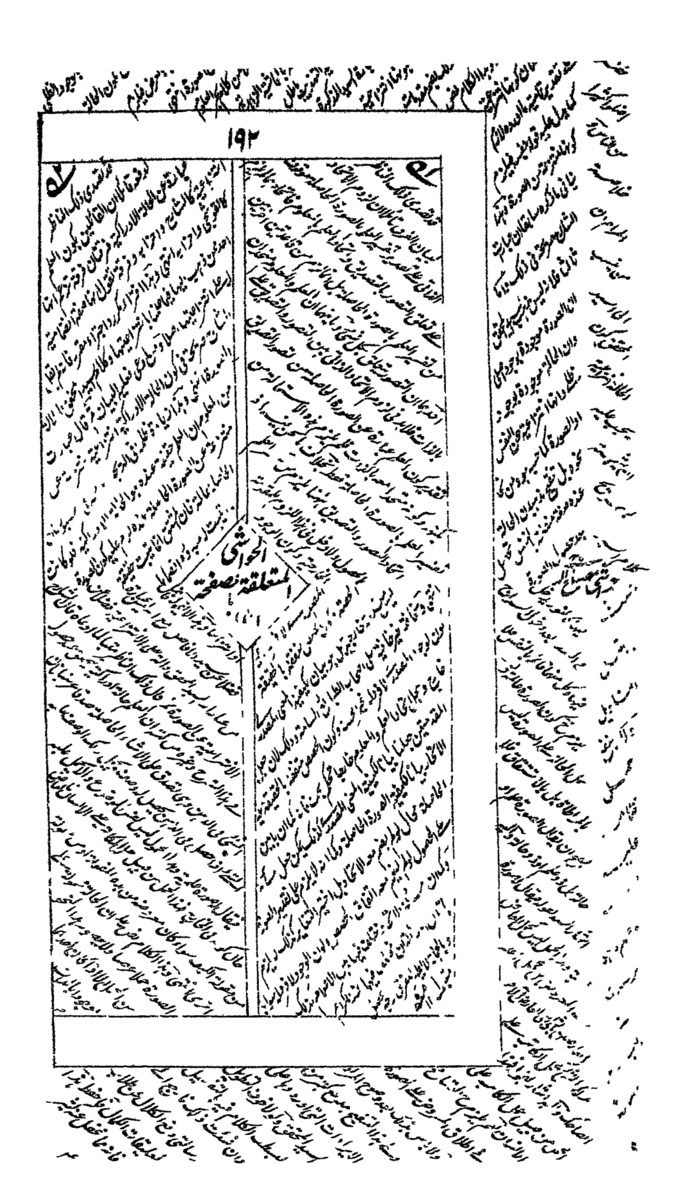
[illegible] جلال الدين الدواني [illegible]

اخری تکون من الکیف فیندفع بہ الاشکال المشهور انہ یلزم کون شیء واحد جوهرا او کیفا وهذا مبنی علی ما اختارہ فی حواشیہ القدیمۃ
وحققہ فی حواشیہ الجدیدۃ علی شرح المطالع بما لا مزید علیہ من ان ذوات الاشیاء تابعۃ لوجودہا وان الماهیۃ تنقلب اذا وجدت فی الذهن
فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجودہ فی الخارج وعرض اذا وجد فی الذهن لانقلابہ الیہ بانقلاب ظرف الوجود وهذا لیس قولا بالشبح انتبہ
وانت تعلم ان هذا الکلام منہ مع قطع النظر عما یرد علی ما اختارہ من القول بالانقلاب کما بسطہ الدوانی فی حواشی شرح المطالع مخدوش
اما اولا فبانہ مخالف لما قالہ فی حواشیہ القدیمۃ کما نقلناہ انہ جمع بین المذهبین فهناک آمن بکونہ جمعا بین المذهبین وههنا انکر دلالتہ علی
الشبح وهل هذا الا تدافع ظاهر واما ثانیا فلان هذا الکلام منہ اما ان یکون من جانب شارح التجرید او من نفسہ علی الثانی لا خطاب معہ
فان الدوانی یعترض علی الشارح لا علیہ حتی یدفعہ بما اختارہ وعلی الاول فهو جهل مرکب لان شارح التجرید بل کل متامل لا یتفوہ
بمذهب الانقلاب الذی هو مختار هذا الصدر ولیس هذا مذهب الشارح فیلزم توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ واما ثالثا فبانہ لا یعلم ما الامر
المشترک الذی یقال انہ تارۃ یکون جوهرا وتارۃ یکون عرضا والفطرۃ السلیمۃ تابی عن هذا القول اشد الاباء وبالجملۃ لا یندفع ایراد
الدوانی علی القوشجی بهذا الکلام اصلا بل بوجہ فوجہ ما ذکرنا من التحقیق وتقریرہ انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغایر
للمعلوم وقولہ هذا العینۃ قول بالشبح غیر مسلم فان القائلین بالشبح یقولون بمشاکلتہ للمعلوم والقوشجی لا یقول بها فاین هذا من ذاک
فتظهر انہ لا یرد علی القوشجی ما اوردہ هذان المحققان اصلا وتلخیص تحقیقہ ان فی الذهن یحصل امران الاول الماهیۃ بنفسها وهو کلی وجوهر
مثلا والثانی الکیفیۃ النفسانیۃ المغایرۃ لہ الغیر المشاکلۃ لہ وهی علم وکیف فیندفع بہ الاشکال المذکور قطعا ولیس هذا مبنیا علی القول
بالشبح ولا علی انقلاب الماهیۃ بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجی بایراد الدلیل علی اثبات هذا الامر المغایر للمعلوم الغیر
المشاکل لہ فی الصفات الذی هو علم وعرض من مقولۃ الکیف او غیرها لم یکن عندہ طریق سوی الاحالۃ الی البداهۃ وهذا کما ان السید
المحقق بالغ فی جمیع تصانیفہ فی اثبات الحالۃ الادراکیۃ سوی الصورۃ العلمیۃ وافتخر بہ ومع ذلک فلیس عندہ دلیل شاف یسکت المناظر
سوی الحوالۃ الی الوجدان فتدبر **قولہ** وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ان العلم عندہ مشترک لفظی بین حصول الصورۃ والصورۃ الحاصلۃ بل
العلم عندہ ایضا معنی واحد وهو ما بہ الانکشاف وکل منهما مصداق لہ فهو مشترک معنوی **قولہ** المراد بالاول آہ دفع لما اورد علی السید
المحقق بان المذکور فی الحاشیۃ اولا هو الصورۃ الحاصلۃ وثانیا حصول الصورۃ فکیف یصح قولہ فی المنهیۃ الاول علم بالمعنی المصدری
والثانی علم بمعنی ما بہ الانکشاف یعنی ان الاول ذکرا وان کان هو الصورۃ لکن الاول رتبۃ هو الحصول فان الحصول مشتق منہ والحاصلۃ
مشتق وظاهر ان المبدا متقدم من المشتق فالمراد الاول فی المنهیۃ والثانی الاول والثانی رتبۃ فیصح الکلام بلا مریۃ وتعقبہ الفاضل
اللبکنی بانہ علی هذا یکون معنی قولہ الجمهور علی ان مورد القسمۃ هو الاول ان الجمهور علی ان المقسم هو حصول الصورۃ ومعنی قولہ ومن الافاضل
من ذهب الی الثانی انہ ذاهب الی ان المقسم هو الصورۃ الحاصلۃ ویکون قولہ اقول آہ ردا لکون المقسم هو الصورۃ الحاصلۃ ولا یخفی
علی من لہ ادنی فهم انہ لم یقل المحشی ان الاول اینما وقع فی هذہ الحاشیۃ فالمراد بہ الاول بالرتبۃ وان الثانی اینما وقع یکون المراد
بہ الثانی رتبۃ بل غرضہ ان الاول والثانی الواقعین فی المنهیۃ یراد بهما الاول والثانی بالرتبۃ فلا یلزم منہ ان یکون هو مرادا
بالاول والثانی الواقعین فی الحاشیۃ بعد ذلک حتی یلزم ما الزمہ نعم یرد علیہ ما اشرنا الیہ سابقا من ان کون الحصول مبدا والحاصلۃ
مشتقا منہ المستلزم لتقدمہ علیہ من الاحکام اللفظیۃ وفی الحقیقۃ الحصول متاخر وجودا عن الحاصلۃ لانہ معنی انتزاعی والانتزاعیات

متاخرة الوجود عن موصوفاتها فالمادة الاول والثانی فی رتبة لاتنفع وبهذا هو تفصیل مانقل عن المحشی تحت قوله الآتی فافهم فیه اشارة
الی انه لایصح ان یکون المعنی المصدری مقدما تحققا ورتبة لان المعانی المصدریة والانتزاعیات لاتحقق الا بعد تحقق
مناشی الانتزاع انتهی والحق ان تقدیم الاول علی الثانی من اقلام الناسخین والسید المحقق بری عن ذلک وللمحشین ههنا کلمات اخر
لا نضیع الوقت بذکرها وقد ذکرت بعضا منها فی تعلیقاتی القدیمة المسماة بهدایة الوری **قوله** ظن قوم آه قد یقال الظن عبارة عن
الاعتقاد الراجح غیر الجازم فهذا الظن اما من قبل المحشی وهو باطل لانه لم یعتقد بهذا المذهب راجحا واما من قبل اصحابه وهو ایضا باطل لان هذا
المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد یطلق علی مایقابل الیقین ایضا کما صرح به المصنف فی المحاکمات وهو المراد ههنا **قوله**
والضرورة تشهد آه قد ینبه علیه بان الحصول معنی مصدری مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة لیست بداخلة تحت
مقولة کما صرح به رئیس الصناعة فی الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعی لایمکن ان یکون منشأ للانکشاف فتعین ان یکون هو الصورة **قوله**
ومن مقولة الکیف هذا هو المشهور بین الجمهور والایراد علیه بان العلم هو المکتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور
الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فالقول بان العلم من مقولة الکیف جزما غیر صحیح مدفوع بما ذکره رئیس الصناعة فی الهیات الشفاء
من ان الجوهر ماهیة اذا وجدت فی الخارج یکون لا فی موضوع سواء کان فی موضوع عند وجوده فی الذهن اولا فالعلم کیف باعتبار وجوده الذهنی جوهر
بمعنی انها اذا وجدت فی الخارج تکون فی موضوع فلا تنافی بین کونه عرضا وبین کونه جوهرا ومن ههنا یظهر ان الشیء کما یوجد فی الخارج
موجود فی الذهن ایضا فی ضمن الصور لانه ینقلب الی امر آخر کما اختاره الصدر الشیرازی وان شئت تفصیل هذا البحث فارجع الی
حواشی المتعلقة بالحاشیة الجلالیة المتعلقة بالتهذیب **قوله** بل یمکن ان یستدل علیه وهذا الدلیل ذکره المصنف فی منهیات شرح
المطالع وما اورد علیه بان معنی المطابقة فی العلم لیس هو المطابقة فی الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنی مطابقة العلم للمعلوم انه الذی ینکشف به
علی النفس لا انحصار فی ان المطابقة بهذا المعنی یصح ان یوصف به الانفعال والاضافة ایضا لو کان العلم احدهما واجاب عنه الصدر الشیرازی
فی حواشیه بانه لیس معنی المطابقة ما توهمه بل معناه موافقته للواقع کما یستفاد من کلام المحقق الطوسی فی شرح الاشارات حیث قال من
اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنیة ان لم تکن مطابقة للخارج کانت جهلا وان کانت مطابقة فلا بد من امر خارج
فلم لا یجوز ان یکون الادراک حالة نسبیة بین المدرک والمدرک وجوابه ان من الصورة ما هی مطابقة للخارج هی العلم ومنها
ما هی غیر مطابقة هی الجهل واما الاضافة فلا یوجد فیها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فی الخارج فلا یکون الادراک بمعنی الاضافة علما
ولا جهلا ورده المحقق الدوانی فی حواشی شرح المطالع ایضا بان ما ذکره غیر حاسم لمادة الشبهة لان للمعترض ان یعود ویقول ما معنی موافقته
للواقع ان کان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ینکشف الواقع علی النفس فذلک متصور فی الاضافة ایضا وان کان معناه المناسبة
التی تجری بین الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنی وان کان معناه کونه بعینه هو الامر الموجود فی الخارج کما
یقتضیه سیاق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسلیم امتناع وجودها یلزم ان لا یکون العلم بالاضافات علما ولا جهلا علی ان
المطابقة بهذا المعنی انما تصح علی مذهب من یقول بوجود الاشیاء بانفسها لا علی القول بالشبح والمثال وکون الکیف حقیقة انما یمشی
علی هذا المذهب لا علی الاول وان کان معناه امرا آخر فلیبین حتی یتکلم علیه فالوجه ان تفسر المطابقة بالمحاکات وهی شاملة للذهنیین
وجاریة فی الاضافة ایضا ثم تصدی لدفعه ذلک الصدر فی حواشیه الجدیدة بان ارد نا بها کونها لو وجد بوجود الخارج لکان عین ما هو

مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا كان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كما لا
لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتوقد انه لا ينفع فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها معتبرة
في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبار هذا المعنى فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شيء التنبه وفيه تفصيل
آخر ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل فارجع اليه **قوله** وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق
العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة بالمصدري كما ان مطلق العلم آه **قوله** فلا يتوهم ما يتوهم
قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى **قال** اقول على هذا التقدير آه مقصوده
ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجزء من راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل
من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم
باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فذ بينه بقوله ان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ
مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين للوجود الذهني وقد تقرر في
مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية الا غير وان الكلي بالقياس الى حصصه نوع فيكون
الحصول الذهني نوعا لفرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم فلانهم قد صرحوا بان
التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسياتي في شرح قول المصنف ورابعها الخ وبه صرح ذلك الفاضل ايضا حيث قال
في بحث الجعل من الافق المبين المبيس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب
المتعلق فقط انتهى فتحصل من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري بل هما قسمان للعلم بمعنى
الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على تقدير كون المقسم هو الصورة
ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال ان التصور والتصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان
نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية كما فصلتها في التعليق
والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت مشهورة تركها وذكر
الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بحر النا ظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم بالصورة
ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول فلازم
من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس
ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لا يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات ككون افراد المصادر حصصية
وكون الكلي نوعا لحصصها فلو فسر العلم به ارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري وعدم كون المصادر انواعا لما يلزم ذلك
وبالجملة كما ان الاتحاد على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم
بالحصول ايضا بمجرده بل بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة الجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا

فتأمل وجه الفرق والتخصيص فالصواب في وجهه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير
القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه في ما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في
العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول هذا فرية بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في
جميع تصانيفه دالة على انها وصف انضمامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم **قوله** فيكون فردا آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول
الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في المنهية المعلقة على
قوله وايضا افراد الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي
مشتمل على دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي
الى التعسف تقرير الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ونوع
حقيقي وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد
الوجود ونحوه او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة وإلا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان
نوعا وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما متباينان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة
حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو انضم معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتلخيص ان كون الوجود
حقيقة واحدة لا يثبت بل او انضم معه كون افراده حصصية من المقدمات التي ذكرها في الدليل الثاني فيصير الكل دليلا واحدا ولعله
لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرحوا به والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقيقة في ما بينها ومع طبيعتها لانهم
صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فحينئذ يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم ان هذا ايضا لا يتم ما لم
ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا **قوله** قال الاستاذ الشد طلا اي في تعليقاته على شرح السلم
لاستاذه كمولانا عبد الله السنديلي **قوله** قد اضطربت الاقوال في شانها آه اعلم اولا ان الكلي قد يؤخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن [illegible]
ويقال له المطلق والكلي الطبيعي وقد يؤخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا فهي مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد
يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة ولا وجود لها في الخارج لجزئية التقييد الذي هو امر نسبي فيها واما الاول ففي وجوده
اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد خارجا عن المعنون داخلا
في العنوان واللحاظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير اعتباري [illegible]
بجريان احكام الخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن الكلي مع القيد مع التشخص
والتقييد خارج عنه والا لزم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني المصطلحة متقابلة [illegible]
على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية [illegible]
المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عنها عام [illegible]
بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص [illegible]
حقيقي اما المحصل التنافي بينه وبين تغيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد [illegible]

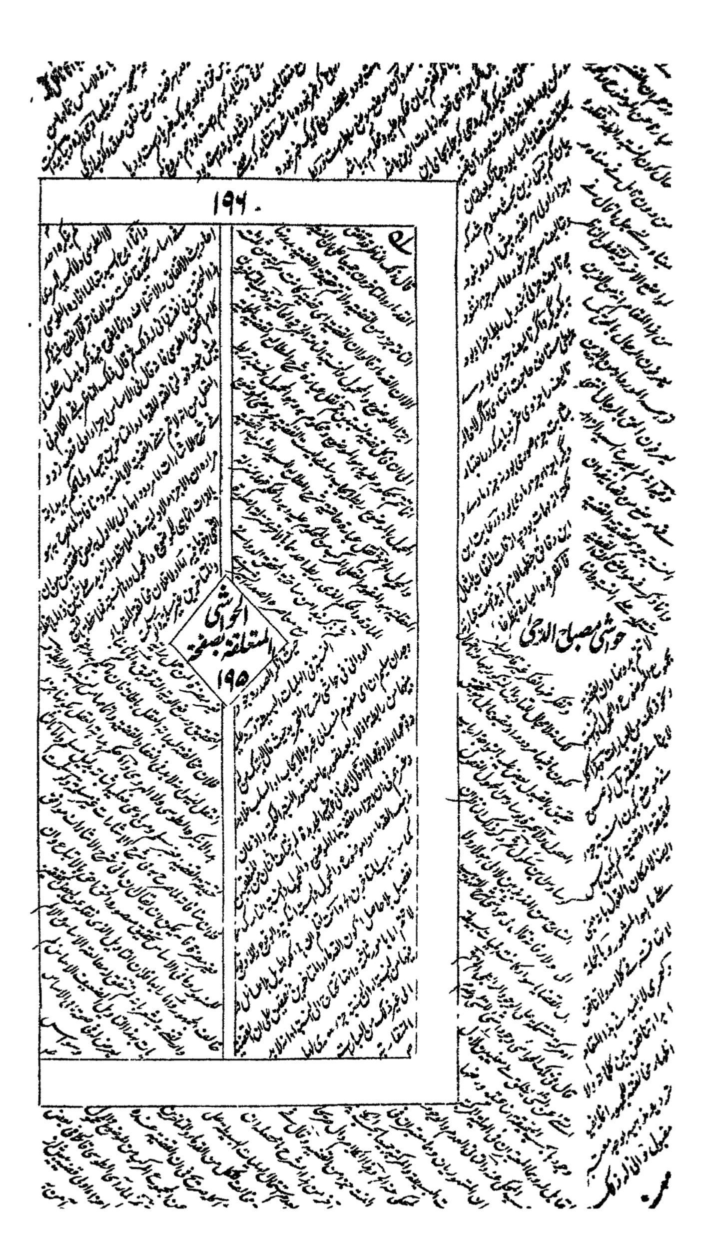


الحواشي المتعلقة بصفحة

لا ان تکون الطبیعة نوعا بالنسبة الی حصصها یدل علی ان بین الحصص و الطبائع تغایر اعتباری کما بین الاشخاص و الطبائع عند بعض المتاخرین لان معنی النوع ماہیة مقولة علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما ہو و بعبارة اخری النوع ما یکون تمام ماہیة افرادہ فلابد ان تکون الاشخاص المندرجة تحتہ متفقة فی الحقیقة و الا لم یبق النوع نوعا بل جنسا ہذا خلف و التفسیر المذکور نص فی التغایر الحقیقی بین الطبیعة و الحصة و کذا بین الحصص لانہا عبارة عن مجموع المقید و التقیید و لا ریب فی ان مجموع الطبیعة و التقیید الذی ہو امر اضافی مغایر لنفس الطبیعة و ثانیہما انہ یدفع ہذا الاضطراب بوجوہ منہا ان الحصة قد تطلق علی الشخص ایضا کما عرفت فالمراد بالحصة فی قولہم ہذا ہو ہذا المعنی فیکون المعنی کل کلی فہو بالنسبة الی اشخاصہ نوع و ہذا صحیح لا غبار علیہ و ہذا التوجیہ احسن لولا مخالفتہ لبعض کلماتہم فانہم صرحوا بانہ لا فرد للوجود و غیرہ من المعانی المصدریة غیر الحصص الاعتباریة و حققہ السید المحقق فی حواشی شرح المواقف و ان الوجود نوع بالنسبة الی افرادہ الحصصیة فہو صریح فی ان المراد بالحصة فی ہذا الحکم غیر ما یراد من الشخص و منہا ما قیل لا نعنی باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبیعة الواحدة متفقة فیہا بعد حذف المخصصات و التقییدات و ہو ظاہر کما فی نوعیة الماہیة بالنسبة الی الافراد الشخصیة علی رای المتقدمین القائلین بجزئیة التشخص للشخص و انت تعلم ما فیہ من السخافة فانہم فسروا النوع بما یکون تمام ماہیة افرادہ فارادة ہذا المعنی من النوعیة لا یطابق مرادہم و ذکروا ہذہ القاعدة فی بحث النوع الحقیقی فہو شاہد عدل علی انہم لم یریدوا بالنوع فی ہذہ الکلیة الا المعنی الذی ذکر فی ایساغوجی و الظاہر ان الحکم بکونہ نوعا بالنسبة الی الاشخاص انما ہو علی تفسیر الشخص بما ذکرہ المتاخرون و اما علی طریقة المتقدمین فکلا و منہا ما اختارہ استاذ المحشی و سیجیٔ تحقیقہ **قولہ** و ہذا انما یستقیم الخ فانہ لو کانت عبارة عن مجموع الطبیعة و التقیید کانت الطبیعة جزءا لہا لا تمام ماہیتہا فلا یصح اطلاق النوعیة علیہا **قولہ** یدل دلالة ظاہرة علی التغایر الحقیقی و ذلک لان الحصة علی ہذا التقدیر صارت عبارة عن مجموع الطبیعة و التقیید لخروج القید و دخول التقیید فی المعنون فیتغایر بالطبیعة لان الجزء یغایر الکل لا یقال لو کان الجزء مغایرا للکل لما صح حملہ علیہ لان الحمل عبارة عن اتحاد المتغایرین بنحو من الوجود مع انہ یحمل الجزء کالجنس علی الکل کالنوع لانا نقول قد صرح الشیخ الرئیس و غیرہ بان ہذا فی الاجزاء الذہنیة و اما الاجزاء الخارجیة فلا یحمل بعضہا علی بعض و لا علی الکل الا تری الی انہ لا یحمل الدار علی اللبنات و لا اللبنات علی الدار و لہذا اذا اخذ الجنس و الفصل بشرط لا شیٔ لا یحمل احدہما علی الآخر و لا شک ان کلا من الطبیعة و التقیید جزآن خارجیان للحصة علی ذلک التقدیر فلا یحملان علیہ و النوعیة تقتضی الحمل **قولہ** لانہ مصرح بجزئیة التقیید فلا یحمل الطبیعة علی الحصة فلا یکون نوعا و ما قال بعض الناظرین ان غایة ما یقال علی تقدیر جزئیة التقیید للحصة ان الطبیعة قد تؤخذ مبہمة بالقیاس الی الحصص فتکون محمولة علیہا و قد تؤخذ بشرط لا شیٔ فلا تحمل کما قالوا فی الجنس و نوعیة الطبیعة انما ہی حین اخذ ہا لا بشرط شیٔ انتہی ففیہ ان الطبیعة مجردة لا یمکن حملہا علی مجموع الطبیعة و التقیید الذی ہو امر اضافی و ان اخذت مبہمة لان الابہام لا یؤثر فی رفع التغایر الحقیقی فتدبر **قولہ** کما فرغ من الاستاذ فی شرحہ للسلم آہ قال استاذ استاذ المحشی فی شرح السلم الطبیعة اذا اخذت مع قید ما کان الماخوذ فردا للطبیعة و اذا اخذت مضافة الی قید ما علی ان یکون القید خارجا و التقیید من حیث ہو تقیید داخلا کانت حصة منہا فکانت الحصة ہی الطبیعة و الفرق بنحو من الاعتبار انتہی فاعترض علیہ تلمیذہ یعنی استاذ المحشی بان تفریع التغایر الاعتباری علی ہذا التفسیر بقولہ فکانت الحصة ہی الطبیعة لا یظہر وجہہ و ہذا بناء علی ما سیاتی منہ و یشید المحشی ارکانہ من ان الظاہر ہو اعتبار دخول التقیید و خروج القید فیہا الدخول و الخروج بالنسبة الی امر واحد و ہو المعنون فان دخولہما فی المفہوم التعبیری مما لا شک فیہ فکان معنی

قوله واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا عن المعنون والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام شرح السلم يقتضي ان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد في العنوان واختار التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام تفريعه عليه وانه فرع توهم استاذ المحشي بعدم الانطباق نعم لا تخلو عبارة شرح السلم عن ركاكة ظاهرة قوله على ان الخ اعلم اولا ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر ولا على الكل وظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك فان التقييد امر نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة المحصص حملها عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزءا فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة فكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل في الذهن جزء المفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا من الجزء الذهني والجزء الخارجي **قوله** وايضا على تقدير عدم الدخول الخ يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين التشخص على راي المتاخرين فرق لان التشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد والتشخص واما القول بان بينهما فرقا آخر ايضا فان التشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة ولم يتضح **قوله** على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في التشخص وليس بداخل في الحصة اتفاقا **قوله** ويقال الدخول الخ يعني ان المراد من قولهم ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج القيد من المعنون وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم **قوله** كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان القضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا كلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث

قال باجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط
لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين وبانضمام التأليف اليهما لا توجد هناك الا اشياء
ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزءا لاحتاجت اجزاؤها الى ربط مستانف انتهى مجملا وبعض الناظرين لما لم يتفطنه
قال انه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل بيطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول
صادق او كاذب فالقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة
رابطة او لم يوخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة
التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية
ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة
اذ المراد بالتطابق تكون كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة
عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلا بد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي
ان يصغى اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة القضية الموضوع
والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين ويخالف ما صرحوا به انه لا بد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة لهما فلم يلزم
عليه محذور اذا عرفت هذا ففي كلامه مواخذات اما اولا ففي قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ
الرئيس في جميع تصانيفه انما هو انه لا بد للقضية من النسبة ونا نتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل
بانه لا بد لتمام القضية من النسبة لكنها ليست داخلة في مفهومها بل في عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع
والمحمول والنسبة الحكائية وبحقيقتها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكنه
لا بد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفاء
الرابطة انما يحتاج اليها لتدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست جرحا لان السيد المحقق ليس



حواشی مصباح الدجی

الحواشی المتعلقة بصفحة ۱۹۵

الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق واما ثانيا ففي قوله ولا ريب ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هي عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية بعروض النسبة الحاكية لهما واما ثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لا بد في اتصاف الموضوع والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لا بد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم ولا يضر واما رابعا ففي قوله اذ لا معنى لاتصاف المفردات الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب نعم لو اعتبر مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره واما خامسا ففي قوله والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا واما سادسا ففي استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره مغالطة وان نسبة السفسطة الى الشارح صدرت عن غفلة **قوله** وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون بعينه عند المتأخرين

فان التشخص عندهم كما هناك علیه عبارة عن الكلی من حیث عروض التشخصات له بان تكون الحیثیة تقییدیة فی اللحاظ دون الملحوظ و
من ههنا اشتهر بینهم ان الكلی والشخص متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلی الطبعی موجود فی الخارج فی ضمن اشخاصه لانهم متفقون علی وجود الشخص
فی الخارج وهو لیس عندهم الا الكلی المعروض للتشخص فهذا ما استدلال رئیس الصناعة علیه بان هذا الحیوان موجود فی الخارج والحیوان جزء لهذا
الحیوان وجزء الموجود موجود فنفس الحیوان الذی هو كلی موجود فلا یخلو عن مغالطة كما لا یخفی علی ذی فطانة والتحقیق ان مطلق الشئ
موجود قطعا والشئ المطلق لیس بموجود جزما **قوله** والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه یلزم علی هذا التقدیر عدم الفرق بین الشخص
والحصة علی رایهم قال المحشی فی المنهیة یعنی ان معنون الشخص والحصة لیس الا نفس الطبیعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبیعة
الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمی شخصا وبعنوان المقترن بالنسبة التوصیفیة والاضافیة تسمی حصة **قوله** كما فی موضوع المهملة
القدمائیة والطبیعة الفرق بینهما ان موضوع المهملة هو الشئ من حیث هو هو بان یلاحظ نفسه وتقطع النظر عن جمیع الحیثیات حتی
حیثیة اطلاقه وموضوع الطبیعة هو الكلی من حیث هو مطلق بان یلاحظ المطلق مطلقا من غیر ان یوخذ الاطلاق فیهما فی الملحوظ بل
فی اللحاظ فقط وثمرته تظهر فی اجراء احكام المخصوص فانها تجری علی الاول ولا تجری علی الثانی ولعلك تفطنت من ههنا ان موضوع
الطبیعیة فرد لموضوع المهملة وان ما قال صاحب السلم فی منهیاته لا یبعد ان یتوقع من المتوقد المستیقظ ان لام التعریف لیست علی
وجوه اربعة كما هو المشهور بل علی انحاء خمسة لام العهد الخارجی كما فی القضیة الشخصیة ولام الجنس كما فی المهملة القدمائیة ولام الطبیعة
كما فی الطبیعیة كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهنی انتهی ركیك لان لام الجنس الذی هو موضوع
المهملة القدمائیة یكفی للطبیعة فلا حاجة الی استخراج لام الطبیعة لان موضوع الطبیعیة فرد لموضوع المهملة وقد صرحوا بان مدلول لام
الجنس هو نفس المدخول من غیر انطباق علی الافراد وهذا لا ینافی ان یعتبر فی مدخول اللام حیثیة زائدة كحیثیة العموم كما فی موضوع
الطبیعیة فاحفظه **قوله** لان التقیید آه تقریره انه لا یمكن ان یكون التقیید جزءا ذهنیا للحصة لان التقیید من مقولة الاضافة فانه
نسبة بین المطلق والمقید والطبیعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكیف وقد تكون من غیر ذلك وتخصیص الحصة بالانتزاعیات
نشأ عن سوء الفهم ولا شك فی انه لا یحمل فرد مقولة علی فرد مقولة اخری فلا یحمل التقیید علی الطبیعة ولا الطبیعة علی التقیید فلا یكون جزءا
ذهنیا واما قول بعض الناظرین ان الانتزاعیات العامة كالوجود ونحوه لیست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلیة والكلام ههنا
فی حصة الوجود المصدری والوجود المصدری لیس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا یلزم فی ما نحن فیه علی تقدیر كون التقیید جزءا ذهنیا
للحصة التركیب من مقولتین متباینتین بل الاتحاد بینهما انتهی فمدفوع بان كلام استاذ المحشی لیس بخاص بما نحن فیه بل هو عام فی جمیع
المواضع ولا قائل بالفصل بین الحصص بان یقول بجزئیة التقیید الذهنیة فی بعض الحصص دون بعضها **قوله** قوله الحمل الموجب بالفتح
ولا یمكن ان یقرء بالكسر لان الحمل لا یوجب النوعیة بل الامر بالعكس لان الحمل یوجد بین الاشیاء النوعیة ولا نوعیة هناك بخلاف
النوعیة فانها موجبة للحمل اما من نوع الاولی او هو محمول علی افراده **قوله** لان الجزئیة الذهنیة آه عم الفاضل السیالكوتی ان خارجیة احد الاجزاء
الا تستلزم خارجیة الاجزاء الباقیة لان الجزء الذهنی ما یتحد مع الكل والخارجی ما لا یتحد معه فالجزئیة الذهنیة انما تستلزم الاتحاد بین
الجزء والكل فقط لا الاتحاد بین نفس الاجزاء ایضا وعلی هذا یجوز ان یكون التقیید جزءا خارجیا للمعنون الحصة والكلی جزءا ذهنیا
له وهذا ان لم یصرح فی كلامهم لكنه یجب ان یكون عین مرادهم اذ كل واحد من التشخص السلبیة جزء للشخص عند القدماء مع ان الشخص

جزء ذهنی والاول خارجی ولا یمکن اصلاح هذا الکلام من غیر حاجة علی ما ذکرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بین نفس الاجزاء لم یکن الانسان نوعا بالنسبة الی زید او کان التشخص محمولا علیه انتهی کلامه بلخصته لا یخفی علیک ما فیه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المرکب علی قسمین مرکب ذهنی وهو ما لا تکون اجزاؤه متمایزة محمولا بعضها علی بعض وعلی الکل ومرکب خارجی وهو ما یکون الاجزاء وجود مستقل لا یحمل بعضها علی بعض وکذا علی الکل وکلامهم فی مواضع صریح فی ان الاجزاء الذهنیة تتحد مع الکل وتحمل علیه وما قاله وکذا بعضها علی بعض فتوهم ان یکون احدهما ذهنیا والآخر خارجیا ساقط واما ما اورده علیه بعض العلماء من ان المحققین کافة اتفقوا علی ان التقیید امر اضافی والاضافة من الموجودات الذهنیة فالقول بکون التقیید جزءا خارجیا خال عن التحصیل انتهی بتغیر وارد لان الجزء الخارجی لا یکون محمولا لا یکون موجودا فی الخارج وکذا ما اورده بعض الناظرین من ان الاجزاء الذهنیة منحصرة فی الاجناس والفصول فعلی تقدیر تجویز ان یکون احد اجزاء المرکب خارجیا والآخر ذهنیا یلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهی فان انحصار الاجزاء الذهنیة فی الجنس والفصل لا یسلمه الفاضل المذکور **قوله** من النسب المتکررة ای من النسب المتقولة بالقیاس الی الاخری **قوله** لا یقال یمکن الفرق آه حاصله انه یظهر الفرق بین الحصة والتشخص علی تقدیر عدم دخول التقیید فی الحصة ایضا بان الطبیعة الماخوذة فی الافراد الحصصیة تکون اعتباریة بخلاف الافراد الشخصیة فان الطبیعة فیها لا تکون اعتباریة وهذا مبنی علی ان الحصص خاصة بالماهیات الاعتباریة وقد عرفت انه لیس کذلک وعلی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج اذ علی تقدیر عدمه تکون الماهیة فی الحصص والاشخاص کلها اعتباریة انتزاعیة **قوله** اذ لو کان الامر کذلک آه یعنی لو کان المعتبر فی الحصة الماهیة الاعتباریة فقط وفی الاشخاص الحقیقیة فقط للزم اختلاف مقسمها مع انهم یجعلون الحصة قسیما للشخص مع کون الشئ قسیما للشئ مشروط باتحاد المقسم فانه لا یقال المقسم شئ انه قسیم لقسم شئ آخر **قوله** فانه مشروط باتحاد المقسم مما ینبغی ان یعلم ان علی تقدیر نفی الکلی الطبیعی فی الخارج لا یکون بین الحصة والتشخص اتحاد فی المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الکلی مع التقیید عرضا او دخولا والتشخص علی هذا التقدیر عبارة عن نفس التشخصات الموجودة فی الخارج علی ما صرح به جمع من المحققین بان التشخص موجود فی الخارج بالاتفاق فلو کان عبارة عن الکلی لزم ... اعتباریته علی هذا التقدیر وهو ظاهر واما علی تقدیر وجود الکلی الطبیعی فی الخارج کما هو مسلک الشیخ الرئیس ومن تبعه فنقول ... فی المقسم بان الحصة والتشخص کلیهما علی هذا التقدیر قسمان للطبیعة غایة الامر ان الطبیعة فی الحصص قد تکون اعتباریة وقد تکون حقیقیة وفی الاشخاص لا تکون الا حقیقیة فظهرت رکاکة ما قال بعض الناظرین ان اتحاد المقسم للتشخص والحصة لا یتصور الا علی تقدیر نفی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج ... فانه موضع تامل **قوله** قال المحشی آه استشهاد علی اتحاد الحصة والتشخص باعتبار المقسم بحسب علی وجود الکلی الطبیعی او نفیه فانه لیس ما نحن فیه فنقول العض

الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم التشخص الحصة ان مقسمها قد يكون واحدا ايضاً فالاستشهاد بكلام الشارح المبنى على كون
الكلى الطبيعى من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه **قوله** ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من
السيد المحقق تيناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا اشياء مقترنا بعوارض مخصوصة يفيد ان الكلى الطبيعى موجود في الخارج
فى ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد يأخذ آه صريح فى انه امر انتزاعى كما هو قول شرذمة قليلة وكذا قوله فى آخر مبحث التصورات
من تلك التعليقات ليس فى الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد شخصى ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة
من حيث هى هى مع قطع النظر عن العوارض وح يحصل شيئان الطبيعة المخلوطة والطبيعة المطلقة وهما متغايران فى الذهن و
متحدان فى الوجود **قوله** اى بعضهم نقل عنه فى الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية
التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبنى على حذف المضاف
او على ان المهملة تلازم الجزئية **قوله** فى القول بجزئية اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفى وجود الكلى الطبيعى وح فالتشخص هو نفس
التشخصات الموجودة فى الخارج وهذا خارج عن مذهبى المتقدمين والمتاخرين والثانى وجوده وفيه ثلثة مذاهب الاول قول
المتقدمين واكثر المتاخرين ان التشخص عبارة عن مجموع الكلى والتشخصات والثانى قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلى المعروض
للتشخص والثالث انه عبارة عن الكلى بنفس ذاته المتشخص بافاضة المبدأ الفياض بنحو من وجوده من غير ان يعتبر عروض شئ آخر
بالماهية فعلم ان فى التشخص اربعة اقوال ليس هذا المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها **قوله** فان الظاهر الخ ههنا اربعة
احتمالات الاول دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس بمراد اتفاقا لان القيد داخل فى العنوان لامحالة الثانى
دخول التقييد وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج
القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس بمراد اتفاقا بل لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون
وهذا هو التكلف الذى ذكره استاذ المحشى والتحقيق ان الاضطراب فى هذا المقام باق لا يدفع الا ان يراد من الحصة فى قولهم كل
كلى فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو التشخص المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافى تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه
من المعانى المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعانى المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد
بالحصة غير التشخص فازيحه بان هذا التصريح وقع من المتاخرين بسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة فى هذه القاعدة
وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من السيد المحقق والمحشى كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من
قول النحاة الموصوف اخص او مساو وقال الصدر الشيرازى فى حواشى شرح التجريد ما وقع فى كلامهم من ان كل كلى فهو بالقياس
الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فردا ويكون الكلى نوعا الا انه نوع فى نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره
الفاضل الاردبيلى فى حواشى شرح التجريد من ان الحصص انما يتميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة فى
الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص فى نفس الامر باطل ولو كان وقوعها ممتنعا
لجاز ان لا يكون الكلى نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا **قوله** حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اخذت مع
قيد ما كان الماخوذ فرد الطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ ويعتبر التقييد به فقط كانت حصة

منها فينبغي ان يتغاير النظر الخ د توضيحه ان التقييد امر رابطي بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا فينبغي ان ينزل منزلته بان لا يكون ملتفتا اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابط بينهما غير داخل في المعنون فانه لو اعتبر مع الطبيعة بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا غير القيد الاصل فلا تبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الوجود فيه مضاف وزيد قيد وبينهما النسبة الرابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شيء مستقل معتبر مع الطبيعة يكون قيدا غير القيد الاصل الذي هو زيد وظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة والتقييد الاول الذي جعل قيدا فيكون الذي فرض حصة فردا لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذي هو التقييد الاول والمطلق اذ لا يمكن دخول القيد في المعنون وخروج التقييد منه كما نبهناك عليه فاذا جعل التقييد قيدا او اخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر بينهما فيكون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحي فعلم ان المعتبر في الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد في اي مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الثاني قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وهكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود والا انه ملحوظ ملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد [illegible] من حيث انها مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا النحو صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد [illegible] غير [illegible] الاصل [illegible] الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى ومعنى [illegible] في المنهية المعلقة على قوله [illegible] [illegible] الالتفات اليه اي الى التقييد بالذات انتهت ومعنى قوله في المنهية المعلقة على قوله والفرق آه اي التغاير بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة مع قطع النظر عن التقييد فهذا ذلك التقييد طبيعة جزئية كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التائيد انتهت **قوله** حال [illegible] اي النسبة الرابطة بينهما هذا صريح في انه لم [illegible] [illegible]

[illegible]

في المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة
تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس مع ههنا لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده
واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال السور فيها اي مع صلاحيتها له ولا شك ان قولنا الانسان نوع لا يصلح
لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند
المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى
لا تلازم الجزئية **قوله** مع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان
نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم ومثلوا الطبيعية بقولنا الانسان حيوان ناطق فزادوا في القضايا قسما خامسا
وهو مردود بما ذكره العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبيعية لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها
وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة ولا يخفى عليك ان هذا الاتيم الامن جانب المتاخرين
واما من جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه مهملة عندنا والتي سميتموها
عامة طبيعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس اما المهملة باصطلاح المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية **قوله** لكن يشكل آه يعني انه
يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة والشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار فكيف يصح قولهم
الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان [illegible] احدهما عين الآخر بارتبه الآخر وعدم
اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير نفيه فالافراد الحصصية
كلها اعتبارية قطعا لكون الشباب [illegible] والشخصية [illegible] حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج
قوله اللهم الا ان يقال آه تقريره ان اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب [illegible] بل مبنيا
بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو [illegible] معتبرا في عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون الشخص وانما بكلمة التمريض
الى ضعفه فان الظاهر [illegible] اطلاقه كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة **قوله** واما الاشكال الخ اقول على تقدير كون الفرق
بين الشخص والحصة [illegible] اعتبار [illegible] [illegible] ولكل منهما تقرير ان [illegible] الاول [illegible] على هذا التوجيه الفرق
بين الحصص والاشخاص يكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم ولا تقدير ان التقرير الاول انهم يطلقون
الاعتبارية على الافراد [illegible] دون الشخصية [illegible] الفرق بينهما بالاعتبار [illegible] اطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر
كلام [illegible] والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري
بينهما لا يصح هذا الفرق الواقعي فانه على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما
حقيقيا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك والمحشي رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق
واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا
على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة في الاطلاق ايضا انما هي بالاعتبار واشار فع بهذا الجواب التقرير الثاني لانه
لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا في الواقع دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد

الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطلقون على الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اطلاقا وهذا التقرير لم يذكره المحشي لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثاني ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وجه كذلك لعدم اندفاعه بالجواب المار كالتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتباري على احدهما دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون الآخر فبقي هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذي مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني سيان في عدم اندفاعهما بالجواب الذي ذكره المحشي بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سيان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح تام ورده بعض الناظرين عليه في زعمه بانه ان كان القول بكون التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا وتبنيه بعبارات مشتبهة تبتني على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق **قوله** بانه آه اي حين كون الفرق بين الحصة والشخص بحسب الاعتبار فحسب **قوله** موجودات خارجية اي في الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما **قوله** كما هو دائر على الالسنة متعلق بالكون **قوله** الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بعنوان الاقتران بالنسبة تسمى حصة **قوله** فافهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تحقق في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق في الذهن فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى **قوله** فيها اشارة الى دفع الاشكال اي الذي يلاحظ فيه ... الشخص ... على ما ذكره ... في حاشية ... ان الشخص هو الطبيعة المقترنة مع العوارض ... في اللحاظ ... في حواشي شرح المواقف ... **قوله** فيها فالطبيعة بهذا الاعتبار ... الطبيعة ... اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة في الخارج موجودة في الخارج ايضا ... ... بحسب العنوان على تحقيق استاذ المحشي ... بحسب العنوان ... الاجواز اطلاق الاعتبارية على الحصص ... الشخصية ... الشخصية موجودة في الخارج والحصصية موجودة في الذهن حقيقة والمطلوب هذا الادراك كما هو ... **قوله** فيها والنسبة انما تتحقق في الذهن فان النسبة امر تقييدي ... غير مستقل فلا يكون من حيث هو هو موجودا الا في الذهن ... ومنشؤها موجود في الخارج **قال** وافراده افراد حصصية ... ان الوجود مقول بالتشكيك على تقدير ان تكون افراده حصصا ... مشكك ... يكون نوعا بالقياس اليها والتشكيك لا يجري في الذاتيات واجاب عنه في حواشي شرح الهياكل بان المقول بالتشكيك انما هو ... على ما صرح به جمع من المحققين الا ...

فلا اشكال قوله قال المحشي آه اعلم ان البعض استدل على بداهة تصور كنه الوجود بان الوجود جزء من وجودي وهو بديهي التصور فلابد ان يكون الوجود الذي هو جزؤه ايضا بديهي التصور فان بداهة الكل تستلزم بداهة الجزء فاعترض عليهم شارح المواقف السيد الجرجاني بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان تكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقته ولم يثبت بعد فان الجزء الوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود ووجودي كلاهما عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية ومحصوله تجويز ان يكون لمفهوم الوجود المصدري حقيقة وراء المعنى الانتزاعي ويكون هو من عوارضها فاورد عليه السيد المحقق في حواشيه بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية لا تحصص لها الا بالاضافات والتقييدات الى آخر ما نقله المحشي وحاصله انكار ان يكون للوجود المصدري حقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعي لان المعاني المصدرية لا افراد لها سوى الحصص وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذي هو الوجود بمعنى ما به الموجودية حتى يرد عليه انه بنفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا ان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بالمعنى الحقيقي وهو منشأ انتزاع الوجود المصدري فهو مصرح بان للوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم فبين كلاميه تناقض بل المراد من الحقيقة ههنا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع فعرضه ان ما يحصل في الذهن حين الانتزاع ليس الا الحصة وليست له حقيقة سواها بل حقيقة ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ومن الناظرين من ظن ان مواخذة الشارح على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد يطلق على ما به الموجودية الامر انه يسمى المعنى الثاني حقيقة الوجود المصدري والشارح ايضا لا ينكره فهما متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم [illegible] المصدري [illegible] وهو منشأ الآثار حقيقة انما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري اقول ان البعض انظر اليهم فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما [illegible] الحقيقة [illegible] المفهومين [illegible] الوجود الحقيقي اختل نظمه كما ان الكلام ليس الا في بداهة كنه [illegible] جزء الوجودي [illegible] الا ان يكون للوجود المصدري [illegible] كون [illegible] جزء [illegible] المفهوم [illegible] في الذهن [illegible] الانتزاع [illegible] الجزء [illegible] هذا المفهوم فلا يلزم

[illegible]

من بداہتہ بداہتہ کنہہ وحقیقتہ فیتم الکلام بلا ریب واما اذا کان المراد بالحقیقۃ فی کلامہ الوجود الحقیقی فلا یتم ایرادہ فان السائل ح لیعود ویقول غایۃ ما یلزم من تجویزکم عدم ثبوت بداہتہ حقیقۃ الوجود المصدری التی ہی الوجود الحقیقی بمعنی منشأ انتزاعہ ونحن لا ندعیہ انما ندعی بداہتہ کنہ ہذا المعنی المصدری وہو لیس الا ما یحصل فی الذہن وہو جزء لوجودی فیکون بداہتہ تصور وجودی مستلزما لبداہتہ تصور کنہ الوجود المصدری وحقیقتہ وبالجملۃ ایراد شارح المواقف علی المستدل انما یتم علی تقدیر تجویزہ حقیقۃ اخری تحصل عن الانتزاع غیر المفہوم المصدری مع قطع النظر عن الوجود الحقیقی وح یرد علیہ ما اوردہ السید المحقق من ان الکلام فی الوجود المصدری ولیست لہ حقیقۃ سوی الحصۃ واما علی تقدیر ارادۃ الوجود الحقیقی من الحقیقۃ فلا یتم کلام الشارح من الاصل فظہر من ہذا التحقیق الحقیق بالقبول ان مواخذۃ السید المحقق علی الشارح لیست لفظیۃ قولہ وکذا سائر المعانی المصدریۃ من الکون والحصول والقرب وغیرہا فالسائر ہہنا بمعنی الباقی وقد جاء استعمالہ للجمیع ایضا کما حققہ النووی فی تہذیب الاسماء واللغات قولہ التقییدات المراد بہ ہہنا التوصیفات بقرینۃ مقابلتہ بالاضافات والا فالتقییدات اعم منہما ولہ اکتفی بہا لیکفی قولہ حقائق افرادہ ولیس المراد بالفرد ہہنا المعنی المصطلح بل المعنی الاعم قولہ کیف آہ ای کیف لا تکون حقیقتہ عین مفہومہ وحقائق افرادہ عین مفہوماتہا فانہ لو کان للوجود المصدری حقیقۃ علی حدۃ سوی ہذا المفہوم فلا محالۃ تکون ہذا المفہوم المصدری عارضا لہا واذا کان عارضا لہا فلا بد ان یحمل علیہا فاما ان یکون بالمواطاۃ او بالاشتقاق وکلاہما باطلان قولہ بالاشتقاق او بالمواطاۃ ان کان حمل شیء علی شیء بواسطۃ ذو او فی اولہ یسمی بالحمل الاشتقاقی وان کان بغیر واسطۃ شیء منہا یسمی بالحمل المواطاتی قولہ الاول ای الحمل الاشتقاقی قولہ یستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانیۃ التی لا تحصل فی الخارج فکذا الملزوم قولہ والثانی یستلزم حمل المعنی المصدری مواطاۃ آہ یعنی لو کانت مفہومات المعانی المصدریۃ عارضۃ لحقائقہا ومحمولۃ علیہا مواطاۃ یلزم صدق المعنی المصدری وہو الوجود ہہنا علی معروضہ مواطاۃ وہو محال وہذا مبنی علی قاعدۃ مشہورۃ وہی ان المعنی المصدری لا یحمل مواطاۃ بالحمل المتعارف الاعلی ما کان فردا منہ ولا یجوز ان یحمل علی معروضہ الا اشتقاقا ویرد علیہ انہ یخالف ما یدل علیہ کلام السید المحقق فی ہذہ الحاشیۃ وغیرہا من حمل الحالۃ الادراکیۃ مواطاۃ علی الصورۃ الحاصلۃ آہ نعلم انہ لیس لشیء آہ واما ذکرہ انہ حصل الاذکی فی حواشی شرح المواقف من ان الحالۃ الادراکیۃ من الموجودات الخارجیۃ عندہ ولیس معنی مصدریا حتی یمتنع حملہا علی غیر حصصہا واما ثانیا فلانا اقول ان حمل الحالۃ علی الصورۃ لیس بالمواطاۃ عندہ بل بالاشتقاق وان کان ہنا بعض عبارتہ یوہم الحمل مواطاۃ والشاہد العدل لما قلنا قولہ فی حواشی الحاشیۃ الجلالیۃ وتلک الحالۃ تصدق علی الاشیاء الحاصلۃ فی الذہن صدقا عرضیا وذلک لانہ اذا حصل شیء فی الذہن یحصل لہ وصف یحمل ذلک الوصف علیہ فیقال صورۃ علمیۃ انتہی ولو کان الحمل مواطاۃ لقال فیقال صورۃ علم کما لا یخفی قولہ قال الاستاذ آہ لما کان ظاہر کلام السید المحقق فی حواشی شرح المواقف ناصا الا ان غایۃ ما یلزم علی تقدیر الحمل الاشتقاقی ہو کون الوجود وجودا لا ما ذکرہ انہ یلزم کونہ موجودا خارجیا احتاج الی تاویلہ فاختار کل ما اختارہ قولہ تقریر ہذا المقال آہ ہذا مقررہ من الاستاذ خیر صحیح من وجوہ الی آخرہ کما تعرفہ قولہ الحصۃ آہ یعنی لو کان فرد الوجود المصدری مغایرا لحصتہ لصدق الوجود وحصتہ علی ذلک الفرد لزم صدق العارض علی المعروض ان صدقہ لا یخلو اما ان یکون بالمواطاۃ او بالاشتقاق وکلاہما باطلان ولعلک تفطنت من ہہنا ان اللام الداخلۃ علی وجود

فی الوجود المصدری لاغیر فتوہم المنافاۃ بینہ وبین اعتراف السید المحقق فی مواضع من کتبہ بحقیقۃ اخری للوجود غیر المفہوم المصدری حفظاً قولہ لانہ من لوازم الفردیۃ یعنی لابد لذی الفرد ان یصدق ویحمل علی الفرد اما بالمواطاۃ او بالاشتقاق فانہ لو لم یحمل لم یکن فرداً لہ قولہ فلان ذلک الفرد علی ذلک التقدیر الخ تقریرہ ان ذلک الفرد المفروض للوجود المصدری سوی مفہومہ یعرض لہ حصۃ الوجود المصدری مع قطع النظر عن تحققہ فی الذہن لما عرفت من انہ لابد للکلی ان یعرض افرادہ وکل ما یعرض لہ حصۃ من الوجود مع قطع النظر عن وجودہ فی الذہن فہو موجود فی الخارج فیکون ذلک الفرد علی ہذا التقدیر موجوداً خارجیاً وہذا معنی کلام السید المحقق والاول یستلزم کون الوجود موجوداً خارجیاً ولا یخفی علیک ما فیہ اما اولاً فلعدم صحۃ قطع النظر عن تحققہ فی الذہن لان عروض حصۃ الوجود للموجودات ومنہا الافراد علی ذلک التقدیر لیس انضمامیاً خارجیاً کعروض السواد للقرطاس بل ہو عروض انتزاعی لانہ قد صرح السید المحقق وغیرہ ان الوجود من المعانی المصدریۃ الانتزاعیۃ فعروضہ لما سواہ ذہنی کعروض الفوقیۃ للفلک فلا یمکن عروض حصۃ الوجود لافرادہ علی ذلک التقدیر مع قطع النظر عن تحققہ الذہنی حتی یلزم کونہ موجوداً خارجیاً واما ثانیاً فبانا لا نسلم ان کل ما ہذا شانہ فہو موجود خارجی لانہ لا یلزم من قطع النظر عن تحققہ الذہنی کونہ موجوداً خارجیاً قولہ علی ذلک التقدیر ای تقدیر حمل الوجود علی تلک الافراد قولہ یعرض لہ حصۃ الوجود فان کل [illegible] لابد ان یعرض لہ حصۃ الوجود والا لم یکن موجوداً قولہ وما شانہ ذلک ای ما شانہ ان یعرض لہ حصۃ الوجود مع قطع النظر عن تحققہ الذہنی فہو موجود خارجی والا لما قطع النظر عن الوجود الذہنی قولہ ہذا الخ ای ان ذلک الفرد ایضاً یکون موجوداً خارجیاً لو صح ان لم یعرض [illegible] [illegible] تقریرہ ان عروض حصۃ الوجود للفرد یستلزم کون ذلک الفرد موجوداً خارجیاً لما ذکرنا واللازم باطل فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فظاہرۃ واما بطلان اللازم ای کون الوجود موجوداً خارجیاً فلانہ لا یخلو اما ان یعرض لہذا الوجود الخارجی الذی ہو فرد للوجود المصدری فرد آخر [illegible] الحصۃ [illegible] [illegible] بل یکفی فی وجودہ الخارجی عروض حصۃ الوجود لہ فلیکف ذلک فی جمیع الموجودات مما سوی ہذا الوجود الخارجی فلا یحتاج [illegible] الموجودات الی ایجاد فرد للوجود غیر مفہومہ المصدری لانہ لا تفاوت بین موجودیۃ وموجودیتہ وان عرض لہ وکان [illegible] لعروض حصۃ [illegible] مع الفرد الآخر [illegible] انہ موجود خارجی ایضاً لان کل فرد [illegible] الوجود المصدری غیر مفہومہ [illegible] [illegible] [illegible] الآخر فی وجودہ الخارجی الی عروض فرد ثالث لہ وہکذا فیلزم [illegible] التسلسل [illegible] [illegible] [illegible] لا یخلو من امرین اما ان یعرض لہ فرد آخر اولا وکلاہما محال [illegible] موجوداً خارجیاً ایضاً محال وذلک [illegible] فقال بعض المتاخرین المشائیۃ [illegible] ان الوجود الحقیقی الذی [illegible] موجودیۃ الاشیاء [illegible] فی الخارج قائم بالماہیات [illegible] الصفات الانضمامیۃ بالموصوفات [illegible] [illegible] الاول [illegible] [illegible] استاذ المحقق [illegible] کلام السید المحقق انواق فی حواشی شرح المواقف ولیس المراد من حقیقۃ الوجود [illegible] [illegible] سابقاً قولہ والا لم یعرض لذلک الفرد ای الفرد المفروض وجودہ بغیر الحصۃ قولہ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] فی [illegible] حصۃ [illegible] موجوداً آخر ایضاً الیہ قولہ والا ای وان عرض لذلک الفرد فرد آخر قولہ وذلک [illegible] عدم الاحتیاج الی الفرد المغایر للمفہوم المصدری خلاف المفروض قولہ وہذا باطل یرد علیہ ان غایۃ ما یلزم ہہنا التسلسل

الوجودات من حيث انها موجودات ذهنية ولا تسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال فيجوز ان يكون الكلام في ما ذكر من تقدير فرض كون الافراد للوجود المفروضة موجودات خارجية بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة **قوله** واما اشتق المواطاتي اعني حمل الوجود على الفرد المفروض منه بمفهومه المصدري مواطاة فمحال بداهة لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها دون معروضاتها ويرد عليك انك قد عرفت ان المراد بالحقيقة ههنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع سوى مفهوم المصدري فتنقل الحقيقة الموجبة للوجود المصدري سوى مفهومه لا تكون الا من المعاني المصدرية كحصص الوجود فلا بأس من حمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله** فاستحالته ونزوعها بديهية قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي [illegible] الوجود المصدري محمول عليه مواطاة فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على [illegible] مواطاة فلا بد من القول بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم [illegible] صدقها على غير حصصها مواطاة فلا ريب في كون حمل المعاني المصدرية فاستحالة الشق المواطاتي ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها [illegible] لا يخفى على من له ادنى [illegible] استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود او سواد بل يقال زيد موجود [illegible] بديهي لا ينكره الا المكابر او مجادل وكيف يكون الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية منها الوجود انتزاعية [illegible] معروضاتها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهوهو ونقول [illegible] بين حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي في [illegible] وما هو من التأويل [illegible] والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له ما له بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل ضلالا فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة الدوم بديهية تستلزم استحالة [illegible] بعضها الغفران عن الحمد المحقق [illegible] شرح [illegible] المطالع [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] والتحقيق الذي [illegible]

[illegible] كما عرفت واما [illegible] عليها من [illegible]

[illegible] على [illegible]

[illegible] بالاشتقاق كما تشهد به الفطرة السليمة [illegible] الامور [illegible] منشأ الانتزاع وصحة الحمل [illegible] انكشف ذلك [illegible]

[illegible] كان [illegible]

نزاعهم في ان وجود الواجب هل هو عينه او غيره [illegible]

على الواجب فان العينية تلازم الحمل وهو [illegible]

نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري ومن قال بالعينية اراد بالوجود ما به الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا عن الفضلاء المنازعين من الحكماء المتفلسفين يرشدك الى ذلك قول الصدر الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد الحق انه تعالى ليس فرد الوجود بل هو فرد الموجود ولكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشئ الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته انيته لا ان له تعالى ماهية هي الوجود يرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في الهيات الشفاء انتهى وصريح في ذلك كلام الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعي الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدري اذ لا ينبغي تصور هذه الدعوى من عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهر الاحكام انتهى فهذا الكلام صريح في انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدري على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالى بنفس ذاته منشأ لمصداق الوجود ... الوجود ... بخلاف الممكن فان ... صدق الوجود عليه مستندة الى الجاعل وهذا كما يقال ... طويل وما به طول والصورة ... استعداد وما به الاستعداد ومن كان ... فليرجع الى الطبقات ... المحاكمات ... وغيرها قوله يبقى في الشق الاول شئ هذا ... صريح في ان هذا الايراد قوي لا يحل بامثال الانظار ... هو كذلك في الحقيقة قوله ... انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدري حقيقة وفرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء في الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا يكفي على هذا التقدير عروض الحصة لشئ في موجوديته في الخارج وهذا ظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد انه ... فاصدق الموجود المشتق من الوجود المصدري عليه مع قطع النظر عن تحققه في الذهن ولا يلزم منه ان يكون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حال سائر الموجودات الخارجية عليه ان لم يعرض له فرد آخر او حاله على سائر ما في عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود والمجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد في الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفي فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهني ومحصوله عدم تسليم الكبرى يعني كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهني موجود خارجي على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجري فيه الكلام بل لا بد في وجوده الخارجي على التقدير المفروض عروض الفرد الآخر له قوله فالاخصر الاشمل آه الاخصر ... على ... لكونه اشمل قوله لان الفرد ... انما تلون بالحمل المواطاتي آه يعني ان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده انما هو الحمل ... الحمل الاشتقاقي قال رئيس الصناعة في منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلي انما يصير كليا بان له نسبة ما الى موجودات ... الجزئيات ... يحمل عليها ... على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد بالحقيقة ... وحمل اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه بياض وانما غرضنا هنا بالحمل هو على ما كان على سبيل المواطاة انتهى قوله وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل تحريره ... سائر المعاني المصدرية افراد مغايرة لحصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله ... فلان الافراد ... انما تكون بالحمل المواطاتي واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم لئلا ينهدم اصل الملازمة بينهما قوله تامل لعله اشارة الى ... على ... التقرير ... من المعاني المصدرية افراد وحقائق سوى الحصص

لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية
خصوصية بحسبها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شيء فافهم **قوله** وبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير
ما يرد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة
مع الفرد الآخر ولا يكفي عروض الحصة وانتزاع الوجود المصدري عنه فقط واليه اشار المحشي في منهيته بقوله تقرير هذا البعض في الشق الثاني
بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وههنا قد تفرع عن تلك الافراد الوجود لحمله عليها كانت موجودة
قوله ح اي حين كونها موجودة **قوله** هذا القدر اي عروض الحصة فقط **قوله** والا يلزم التسلسل في الموجودات فيه ان التسلسل في الموجودات مطلقا غير مستحيل
انما المستحيل التسلسل في الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير
بعينه تقرير استاذ المحشي وقد مر ماله وما عليه **قوله** وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الخ قال في المنهية المقرر الاول القاضي محمد
مبارك والثاني القاضي احمد علي غفر الله لهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه
مواطاة الا ترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وسود ومعنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجي اشتقاقا على الوجود
الخاص العيني الذي هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجي فيلزم ح ان يكون الوجود الخاص العيني موجودا خارجيا كغيره من الماهيات
الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة له فليكف مثل ذلك في جميع الموجودات الخارجية وان عرض له
فرد آخر يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية بما مر من التقرير **قوله** وانت تعلم الغرض منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان
مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت **قوله** بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات
والجار في قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور **قوله** تلك الحقائق اي الافراد التي هي ماسوى الحصص **قوله** حتى يتفرع آه متفرع على
اثبات الاستلزام **قوله** والتقرير الاول خال آه يعني تقرير القاضي الكوناموي خال عن اثبات الملازمة بين الشق الاشتقاقي
والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجودية بالخارجية بل اطلقها فلا يثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية المطلقة
وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشي فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقي والموجودية الخارجية
بانه عرضت له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان
تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذي اورده مخدوشا كما ذكرناه ومن ههنا ظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين
من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد
الخارجي **قوله** والثاني عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم **قوله** بعض الافاضل
الذي له يد طولانى اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف **قوله** فتلك الحقيقة تلزم آه
يعني ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية اللازم من تقريره كون الحقيقة المفروضة موجودة
لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدري المطلق اذا كان عارضا للحقيقة صادقا عليها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي والوجود المصدري الذهني ايضا يكون صادقا على حقيقتها اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدري الخارجي المغايرة لمفهومه يلزم ان تكون
موجودة في الخارج بعروض الوجود الخارجي له وهذا معنى قول السيد المحقق الا ل[illegible] كون الوجود موجودا خارجيا واللازم

باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم **قوله** مع ان الوجود المصدر مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود على نحوين وجود خارجي
ووجود ذهني فكما ان الاشياء حين وجودها في الخارج تتصف بالصفات التي للوجود الخارجي دخل في الاتصاف بها كالسواد والبياض فان
الجسم يتصف بهما في الخارج دون الذهن كذلك الاشياء اذا حصلت في الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا في الذهن فيكون
للذهن دخل في عروضها كالكلية والجزئية والجنسية ونحوها من الصفات المبحوثة عنها في المنطق فان هذه الصفات لا تعرض في
الخارج وانما تعرض عند حصولها في الذهن وهذه هي المسماة بالمعقولات الثانية المبحوثة عنها في المنطق وهذا معنى قولهم المعقول
الثاني ما يعرض في الذهن ولا يطابقه شئ في الخارج اي لا يكون له مصداق في الخارج فالمعتبر في المعقول الثاني امران احدهما كون
الذهن ظرفا للعروض وهو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن وفيه احتراز عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن شرطا للعروض
بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شئ في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة
والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهيتهما سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن والتعريفات التي ذكروها للمعقول الثاني محمولة على
هذا منها ما ذكره العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع من قوله هو ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة
ايضا في شرح المواقف من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضا
في حواشي شرح التجريد من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة القوشجي في
شرح التجريد بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ويرد عليه من وجهين الاول ما اورده المحقق الدواني في حواشيه القديمة بانه يشمل
بظاهره الاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن فيحتاج الى القيد الآخر اعني قولنا ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب
عنه الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر
لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في
العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضاتها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان
يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل ومن المعقولات الثانية والثاني انه لا يلزم من كون المعقول
الثاني عارضا للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى ان الصورة تستدعي معروضا وهو الهيولى ولا يلزم ان
يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن لا خصوصية له فيه
فان العارض الخارجي ايضا اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه وثانيا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا سواء كان ذهنيا
او خارجيا من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة القوشجي من ان القول بكون الوجود من المعقولات
الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجودا في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود
من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب
تعالى ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة الفكر واليقظة فان الواجب ليس فردا للوجود
المصدري حتى يلزم من كونه موجودا في الخارج عدم كونه معقولا ثانيا بل هو فرد للوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وهو ليس من
المعقولات الثانية لا يقال لا يعرف للوجود عند اهل اللغة الا معنى واحد انتسابي وهو الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن لانا نقول

هذا اصطلاح آخر لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس الصناعة في آلهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث
وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة
انتهى والوجه الثاني وهو الاقوى ههنا ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي
ولذا يطلق الوجود في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد
المحقق في حواشي شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود فيلاحظها
اولا معراة عن الوجود ثم يصفها به وهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن
نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا وبالجملة
فالوجود لا يتصف به الشيء في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وكذا الشيئية وهذا الجواب مردود بوجوه اما الاول فلان نفس الامر
لا يخلو عن ذهن وخارج فاذا اتصف الشيء في الخارج يتصف به في الذهن لا محالة فهو ظرف اتصاف الماهية بالوجود والملاحظة
دون الذهن والخارج مما لا يقول به عاقل واما الثاني فان هذا التقرير بعينه جار في جميع الانتزاعيات فيلزم ان يكون جميعها من
المعقولات الثانية ولم يقل به احد واما الثالث وهو الحل ان العروض ههنا يشمل العروض الانضمامي والانتزاعي فالمعقول الثاني
ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط ولا يكون عروضه في الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وكذا الشيئية وان لم يكن لهما عروض
انضمامي في الخارج لكن لهما عروض انتزاعي في الخارج قطعا وذلك لان العروض الانتزاعي يتبع وجود منشأ الانتزاع فما كان
منشأ انتزاعه موجودا في الخارج كان فوقيته يكون له عروض انتزاعي فيه ومناشئ انتزاع الوجود والشيئية موجودة في الخارج
فيكون اتصاف الاشياء بهما خارجيا فكيف يكونان من المعقولات الثانية فان قلت قد صرح الصدر الشيرازي في حواشيه المتعلقة
بشرح المطالع ان المعقول الثاني على ما يفهم من كلام القدماء الكلي الخارج عن حقيقة الافراد بشرط ان لا يحاذي به امر في الخارج
اي لا يكون مبدؤه موجودا فيه كالشيء فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بياض او غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها
ومبدؤه الذي هو الشيئية غير موجود في الخارج وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس والنوع ونظائرها فهذا يدل على ان
الشيئية عند القدماء من المعقولات الثانية قلت قد وقع في عبارات القدماء ان المعقول الثاني ما يتصف به الشيء في الذهن لا في الخارج
ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشيء به ان لا يكون مبدؤه موجودا في الخارج كالعلية والجنسية وغيرهما بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود في الخارج
وليس كذلك فان المراد بالاتصاف في كلام القدماء اعم من الاتصاف الانضمامي والانتزاعي فالوجود والشيئية ليسا من المعقولات الثانية وكذا العلية والمعلولية
ونحوهما والحق الحقيق بالقبول قد يتوهم العجب من صنيع استاذ المحققين حيث انكر كون الوجود من المعقولات الثانية في شرح السلم وشنع تشنيعا بليغا
على السيد المحقق ثم قال ههنا في التقرير كلاما ان الوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان تكون موجودة
في الخارج ولا عجب اصلا فان ما حققه في شرح السلم هو التحقيق عنده وعند كافة المحققين وما ذكره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه في صدد تقرير كلام السيد
المحقق وهو قائل بكون الوجود من المعقولات الثانية فقرر كلامه على حسب مرامه **قوله** وانت خبير الخ ايراد من المحشي على التقرير
المذكور آنفا **قوله** مع كونه كفوا للتقرير الثاني لا يخفى عليك ان المراد من الكفاءة الكفاءة في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية
كما في التقرير الثاني فهو باطل لان حاصل التقرير المذكور هو انه لو كان للوجوب والمقيد افراد غير الحصص لكان للوجود مصداق خارجي

ايضا افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا كما مر فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد غير الحصة وبهذا التقرير يبطل الافراد غير الحصص للوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فاين الكفارة وان اراد معنى آخر فلابد من بيانه واما احتمال ان يكون للوجود الذهني افراد غير الحصص دون الوجود الخارجي ففي غاية السقوط لعدم القائل بالفصل قوله يرد عليه آه حاصل الايراد ان غاية ما يلزم من كون مفهوم الوجود الخارجي عارضا للحقيقة وجود تلك الحقيقة في الخارج ولا اتصافها فيه فان المعقول الثاني انما هو الوجود المصدري واما كون تلك الحقيقة المعروضة ايضا من المعقولات الثانية فممنوع فيمكن ان لا تكون تلك الحقيقة منها فلا يضره كونها موجودة في الخارج وقال جد جدي واستاذ استاذي نور الله مرقده في حواشيه لدفع هذا الايراد اقول المحقق ليس بغافل عن الايراد كما لا يخفى عن كلامه اللاحق وهو ان المدعى بديهي والا فلا يخفى ما فيه انتهى واقول جعل قوله لا يخفى ما فيه اشارة الى هذا الايراد ليس بمستحسن لان فيه تسليم كون الوجود معقولا ثانيا وهذا المحقق ينكره بل المحمل الصحيح له انه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا قوله مسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما نبهناك عليه قوله واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود ... منشأ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة للحصص موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم و ظاهر انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الراي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفتك سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود المصدري هو الامر الداخل في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء والمحققين متفقون على ان للوجود منشأ مسمى بالوجود وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقر به السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل هذا الصنع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا فلا يكون مبنيا على ما جوزه المحقق الدواني في الحواشي القديمة المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ عن فساد الثمرة قوله ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقريره احسن المحققين المذكور آخرا كما عرفت قوله الا ان الاخصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب بهنا من سلب الافراد غير المعاني الحصصية

المعاني المصدرية لكن المطول اشتمل على فائدة جديدة لا اشتمل عليها المختصر فكان الاطول احسن من هذه الجهة قوله الثاني ان الوجودات
الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه ببودن وهو الذي جعلوه من المعقولات
الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية
ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود هل هو بديهي التصور ام نظرية فذهب جمع الى ان تصوره بديهي
يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي
يحكم النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببداهته اراد به الوجود المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه
الانتزاعيات ليس الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بكسبيته وامتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكره الصدر الشيرازي في حواشي
شرح التجريد وللمناظر ان يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع الانتزاعيات كنهها وثالثا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك
بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود وعن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه
هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه مشترك معنى قال السيد المحقق
في حواشي شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الموجودات وللوجودات اشتراكا على وجه الاجتماع وبحسب النظر الدقيق
اشتراك الوجود الحقيقي انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤن الى انه نفس ماهية الواجب زائد في الممكنات [illegible] عندهم
حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور المتكلمين والحكماء
متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات فالوجود عندهم
معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما
في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افراده وذهب السيد المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد ورابعا ان ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب مشترك معنوي بين وجودات الممكنات الا ان
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره [illegible] مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات [illegible] منضمة الى الماهيات
[illegible] حقائق المتخالفة [illegible] وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
[illegible] منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤن بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع على تصريح
من بعض المشائين على ذلك وخامسا ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد بطلان
هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والثاني بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله [illegible]

باعتبار المنشأ ١٢

ومناشي انتزاعها بالمواطاة فباطل وأما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض لحصته مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا
خارجيا آه فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الوجودات
كذلك فاى حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور الممكنة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري والا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في هذا
المقام عن الحل والتقرير **قوله** للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية فان الوجود عند المشائين عينها آه هو معنى قولهم الواجب
وجود موجود وما به الوجود هو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص معناه ان
الوجود الخاص في الواجب عينه لا انه عرض به امر آخر صير موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود
المصدري ويكون معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاتها بنفسها مبدأ الوجود هنا ولا كذلك في
الممكنات فان صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان بطل كونها افراد الوجود
المصدري هذا وان كان صحيحا الا ان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افراد الوجود المصدري
لوجب حمله عليها مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس
مناشي انتزاع الوجود المصدري التي هي الوجودات الخاصة حتى يكون ذكر افادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية
المذكورة افراد الوجود المصدري مفيدا كما ننبهك عليه غير مرة بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام
وقع في غير موضعه فتذكر لعله يحتاج الى لطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يتهم الا عقله **قوله** بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا
ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني بالاخصر يفيد ان الاول
مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجردت صيغة التفضيل عن معنى
التفضيل كما اشار اليه العلامة الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة **قوله** ولا غائلة
فيه هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذه المنصب للدليل الثاني فكان الدليل
الاول اولى مع ان استاذه قد جعل الثاني اولى في ما سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار
افادة المقصود واما افادة ابطال المذهب المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضائقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاولى
قوله فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد
المحقق انه يقول ان عروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى
اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء **قوله** وقد بقي بعد خبايا جمع خبية كالخفية وزنا ومعنى وقد اظهرنا لك الخبايا في هذه
المباحث فتشكر **قال** في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر سابقا من ان عين الوجود الذهني

والخارجي اتحادا نوعيا وتقرير برهان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود الذهني والخارجي
لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية ولا تكون وجودها في
الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا تكون عروضها للوجود
الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي وهو خلاف ما ادعيتموه
واجاب عنها كمال المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا في
ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يلزم منه مخالفة اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا بل صنفا والمطلوب ذلك لا هذا
قال في المنهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة على السنتهم في مواضع الاولى
ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل على اتحاد الملزومات والرابعة
اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة الكوفاموي في شرح السلم تقليد المتبقر العادم كما هو دابه
في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس الصناعة او باعتبار وجوده المطلق في لوازم
الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون واللوازم من آثار
الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في محله ان الشيء الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد الا اللازم الواحد
ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا والاعجب منه فانه اقتدى بمن اقتدى ظانا
ان الامام ضامن انما العجب من امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن ما يرد عليه من الوجوه
القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة لملزوماتها وهو في حيز البطلان بل التحقيق الحقيق بالقبول هو ان اللوازم
مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها فواعل مصدرة
لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو من الاسباب
والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبعيات والعقل العاشر الفعال
في مبحث الالهيات فمسامح منهم اعتمادا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه من
الوسائط والروابط كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا ملزوماتها وان اراد
بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما
هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في
اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا
كانت هناك جهات مختلفة فلا باس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين
عن العقل الاول وهكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون لملزوم واحد جهات مختلفة
تكون مبدأ للزوم لوازم مختلفة وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغي اليه الآذان او تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم
يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات يصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون

لازم الشئ لا يكون لازم الشئ آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرض الا
لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو ينافي معنى اللزوم واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم
كالحرارة اللازمة للشمس وللحركة وللنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها واورد عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة
الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه مطلق فانه لازم واحد
للملزومات المختلفة واما الثالثة فلا ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة فلما
ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم وانتقضت القاعدة
الاولى فاحفظ هذا الدقيق **قال** في المنهية ايضا لانا نقول الخ جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين
ليست مستندة الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه
بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي
اسند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وسيجئ ماله وما عليه
ومنهم من زعم ان المراد به الواجب على ما هو مذهبه واورد عليه بان الواجب تعالى واحد شخصا فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه و
اجاب عنه الفاضل الكوفاموي بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز ان تعتبر
مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا
مما لا دليل عليه ورده الفاضل المحشي بارده وستطلع على ماله وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب
الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شئ فهو مشترك لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يرى ان
وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة فالوجود الخاص الخارجي والذهني
متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني حقيقة
واحدة بناء على مذهب الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجودين او بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها فمخالفة
هذين المذهبين عند الجمهور تشهد بسخافته وقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع لبعض المتاخرين مذهبا وزعموا انه مذهب
المشائين وهو ان الوجود المشترك هو المصدري واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود متشخص بنفسه يصير المبهمات متشخصة به
بتلبسه بها قياما انضماميا وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بني جواب المحشي على هذا الراي فله نوع توجه انتهى
... به ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود المشترك وان كان يظن في بادي الراي انه المصدري لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص
... هو ليس ... كون المشترك هو الوجود المصدري **قوله** الظاهر انه اراد به الخ قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود
... عين الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشئ وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد
... في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد الخ انتهت **قوله** فيها في الوجود مذاهب اختلفوا
... الوجود في واضحه في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب
الكلام مشحونة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ان الاختلاف الاول لفظي حيث

قال الظاهر ان القائل ببداہتہ تصور الوجود اراد به المعنى المصدری والقائل بکسبیته وبامتناعه اراد به منشأ الانتزاع والوجود الحقیقی انتہی واما الاختلافات الباقیة فالذی یظہر بالنظر الدقیق ہو انہا فی الوجود الخاص بمعنی ما به الموجودیة وقد مر تفصیله فما افاد کمال الملة قدس سرہ فی حواشیه عند کلام السید المحقق المذکور فعلی ہذا یکون النزاع فی اشتراک الوجود وفی الماہیات واختصاصه وکذا فی زیادة الوجود وعینیته مع الماہیات کلہا یرجع الی النزاع اللفظی فان القائل باشتراک الوجود ہو القائل بالمعنی الانتزاعی المصدری دون من یقول بعینیته مع الماہیات وکذا حال القائل بزیادته انتہی محل السبت افہم قوله فیہا عبارة عن الواجب ہذا ہو مذہب الاشراقیین وتبعہم السید المحقق وحقق ان ما به موجودیة جمیع الاشیاء ہو الواجب والیه تنسب الموجودات کلہا فالواجب موجود بالذات والممکنات موجودة بوجوده کما یقال الماء مشمس وفرع علیه فی حواشی حاشیة التہذیب الجلالیة عینیة علم الواجب الاجمالی بذاته تعالی حیث قال ان للممکن جہتین جہة الوجود والفعلیة وجہة العدم واللافعلیة وہو بحسب الجہة الثانیة لا یصلح ان یتعلق به العلم فانه بہذه الجہة معدوم فالجہة التی بحسبہا یتعلق العلم انما ہی الاولی وہی راجعة الیه تعالی فان وجود الممکن ہو بعینه وجود الواجب فعلمه تعالی بالممکنات منطوی فی علمه بذاته بحیث لا یعزب عنه مثقال ذرة انتہی والتحقیق ان ما اختاره من کون الوجود الحقیقی عین الواجب باطل فانه لا یخلو اما ان یکون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممکن الیه وکلامه فی حواشی شرح المواقف قد یشعر بالاول وقد یشعر بالثانی وکلاہما باطلان اما ان کون ذات الواجب بعینہا وجودا خاصا وما به الموجودیة لجمیع الاشیاء باطل فلان ذات الواجب اما ان یکفی فی موجودیة جمیع الاشیاء ویصح حکایة الموجودیة للممکن بنفسه او لا یکفی فعلی الاول یلزم وجوب الممکن ای ممکن کان لان مصداق الموجودیة لما کان نفس لذات الواجبة بلا احتیاج امر آخر وجب کون الممکن موجودا وہذا خلف وعلی الثانی یلزم الاحتیاج الی شرط زائد بحیث لو لم یوجد ذلک الشرط لم یوجد الممکن مع وجود الواجب فی الحالین وح فلم یکن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما ما استدل الیه علی مذہبه فی منہیات حواشی الحاشیة الجلالیة بانه لو کان وجود الممکن قائما به فاما ان یکون اتصافه انضمامیا او انتزاعیا علی الاول یلزم ان یکون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامی یتوقف علی ان یوجد المنضم الیه فی ظرف الاتصاف ثم یوجد فیه الصفة وعلی الثانی لا بد من منشأ الانتزاع ہو الوجود حقیقة فننقل الکلام الیه حتی یتسلسل او ینتہی الی الواجب فغیر تام لما قیل انا نختار شق الانضمام ونقول یجوز ان یکون انضمام الوجود الی الممکن کانضمام الفصل مع الجنس فلا یلزم الوجود قبل الوجود لان ہذا النحو من الانضمام یرجع الی الجزئیة فیلزم ان یکون الوجود جزءا من الممکن ولم یقل به احد فہذا الاحتمال خارج عن المبحث بل لانه لا یلزم من ابطال شقی القیام الانضمامی والانتزاعی ثبوت المدعی وہو کون الوجود عین الواجب لبقاء شق العینیة التی ذہب الیہا الاشعری فانه قال وجود کل حقیقة عینہا فلا بد من ابطاله حتی یتم الدلیل ثم الا ان کون انتساب الممکن الی الواجب تعالی ہو الوجود باطل فلان ہذا الانتساب اما ان یکون صفة للممکن کما ہو الظاہر او صفة للواجب علی الاول فلا انتزاعی او انضمامی وقد ابطلہما وعلی الثانی فلا یخلو اما ان یکون انضمامیا او انتزاعیا فان کان انضمامیا فوجود کل ممکن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباری تعالی وصفات الواجب کلہا قدیمة فیلزم قدم الممکنات باسرہا وان کان انتزاعیا فیجری الکلام فی المنشأ فافہم قوله فیہا وثانیہا آه ہذا مذہب الشیخ الاشعری ومن تبعه والدلائل المورودة لاثباته فی الکتب الکلامیة کلہا مخدوشة ویرد علیه ان عینیة الوجود تستلزم الوجوب فان الماہیة لما کانت بعین الوجود صارت بنفسہا مصداق

الوجود من دون احتیاج الی امر آخر وکل ما ہو کذلک فہو واجب بذاتہ واجاب عنہ بان العینیۃ لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا کان
عینہا فبطلان الماہیۃ ہو بطلان الوجود فالوجود مفتقر فی تقررہ فی الواقع الی الجاعل وکذا الماہیۃ فلا وجوب قولہ فیہا وثالثہا آہ
ہذا القول قسیم لثلثۃ مذاہب الاول مذہب الحکماء المشائین وہو ان الوجود عین الذات فی الواجب وفی الممکنات زائد علیہا منضم معہا
فہو مشترک معنوی بین الممکنات فقط والثانی مذہب المتکلمین القائلین بان الوجود مطلقا سواء کان وجود الممکن او وجود الواجب
زائد فعندہم الوجود مشترک معنوی بین الکل والثالث مذہب زین الدین واتباعہ من ان الوجود مشترک لفظی بین الواجب والممکن
ومشترک معنوی بین الممکنات وہذا الاخیر سخیف جدا فانظر ماذا تری قولہ فلوازم الوجود الذہنی آہ حاصلہ ان المراد بالوجود الذی
اسند السید المحقق اللوازم المختلفۃ الیہ ہو الامر المنضم مع الماہیۃ وظاہر ان المنضم مع الوجود الخارجی غیر المنضم مع الوجود الذہنی فلوازم الوجود
الخارجی مستندۃ الی ما ہو منضم مع الماہیات فی الخارج ولوازم الوجود الذہنی مستندۃ الی ما ہو منضم معہا فی الذہن وہما ای الامران المنضمان
مختلفان بالماہیۃ فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات مع عدم اختلاف الوجودین المصدریین بعدم استناد اللوازم المختلفۃ الیہا ویرد علیہ انما
یصح لو کانت الوجودات عبارۃ عن الامور المنضمۃ مع الماہیات کانت حقائق متخالفۃ متکثرۃ بذواتہا بان یکون اشتراک الوجود بینہا
اشتراکا لفظیا کما نقلہ المحشی سابقا عن المشائین فانہ ح یمکن استناد اللوازم المختلفۃ الی تلک الوجودات المختلفۃ وقد عرفت انہ لیس
کذلک فان القائلین بانہا حقائق مختلفۃ بالاشتراک اللفظی قائلون بانہا عبارۃ عن نفس الحقائق لا انہا عبارۃ عن الامور المنضمۃ
والقائلون بکونہا عبارۃ عن الامور المنضمۃ قائلون بالاشتراک المعنوی فلا تنفع ارادۃ الامر المنضم ہہنا شیئا وقد نبہ علیہ المحشی
ہہنا فقال مستدرکا لکنہ الخ واما ما اوردہ بعض الافاضل علی تقریر المحشی بقولہ اقول فیہ انا اذا تصورنا شیئا ووجودہ الخارجی منضم
معہ فیحصل ذلک الشیء فی الذہن مع وجودہ الخارجی بناء علی حصول الاشیاء بانفسہا کما ہو المتقرر عندہم فاذا کان الوجود منضما
مع الشیء فی الذہن فہو بعینہ الوجود الذہنی فیلزم الاتحاد بین الوجودین بحسب الذات فیعود الاشکال ومن ہہنا بطل ما قیل من
انہ لو بنی جواب المحشی علی ہذا فلہ نوع توجیہ انتہی بلفظہ فغلط فاحش منہ بناء علی زعمہ فی مواضع متعددۃ من حاشیتہ ان معنی حصول الاشیاء
بانفسہا حصول الشیء الخارجی من حیث تشخصہ ووجودہ الخارجیین فی الذہن ولہذا اعترض علی مذہب الطبعیین فی الابصار القائلین
بحصول الصورۃ انطباعہا فی الرطوبۃ الجلیدیۃ کما مر تفصیلہ بثلثۃ ایرادات الاول ان الحصول فی الحاسۃ انما یکون علی سبیل الحلول
وہو یقتضی الاحتیاج الی المحل بشہادۃ الوجدان ولا شک فی ان الہویۃ الشخصیۃ المذکورۃ من حیث انہا ہویۃ شخصیۃ موجودۃ فی
الخارج لا تفتقر الی الحاسۃ فلا یتصور حلول الہویۃ المذکورۃ فی القوۃ الحاسۃ والثانی ان جماعۃ من الناس قد تبصر شخصا واحدا فی
زمان واحد فلو حصلت ہویتہ الشخصیۃ فی ذلک الزمان فی ابدان مختلفۃ یلزم وجود شخص واحد فی زمان واحد فی المحال المتعددۃ
والثالث انہ لو حصل الشخص فی الحاسۃ مع التشخص الخارجی یلزم ان یکون لہ تشخصان الخارجی والذہنی وتعدد التشخص للشخص الواحد
باطل فہذہ الایرادات من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد اذ مذہب المشائین لیس ما زعمہ ذلک الفاضل حتی ترد علیہ الایرادات
الثلثۃ المذکورۃ قولہ لکنہ لا یصح آہ حاصلہ ان استناد اللوازم المختلفۃ الی الامور المنضمۃ مع الماہیات التی ہی وجودات حقیقۃ
انما یصح علی المذہب المختار للحکماء المشائین من ان الوجود مشترک معنوی بینہا بان یکون الوجود موضوعا لمعنی واحد وہو مبدأ الوجود
وما بہ الوجود ویکون ہذہ الامور افرادہ وذلک لان الامر المنضم الی الماہیۃ علی التقدیر کونہ مشترکا معنویا بینہا یکون متحد النوع

فلا يصح استناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك اللفظي وهو باطل كما مر واقول الاستدراك ههنا لا معنى له فانه يوهم ان ههنا مذهبا آخر غير ما استدرك به وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بالامر المنضم قائلون بالاشتراك المعنوي **قوله** بناء على ما قال اي السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المدعى بالنظر الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثاني من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدري اشتراك الوجود المصدري بمعنى بين افراده التي هي حصصه وبين الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقي في هذا المقصد الثاني لكن اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي لا يتصور حقيقة الا بحسب المنشأ الذي هو الوجود الحقيقي فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا في المعنى الانتزاعي وايضا اشتراك المعنى المصدري بين الموجودات والموجودات بديهي غير قابل لان يجعل مسألة من الفن بل لكونه اجلى مما لا يليق النزاع من هؤلاء العقلاء فيه فيكون الاشتراك وعدمه في الوجود الحقيقي حقيقة **قوله** بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود المذكورة في المواقف بعضها تدل على اشتراك الوجود بين افراده الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراده الموجودة ولولا ضيق المقام لذكرتها **قوله** اشتراكا على وجه الاجتماع هو عبارة عن امكان صدق الكلي على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك اللفظي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه كذا نقل عنه في المنهية **قوله** وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي اورد عليه احسن المحققين في حاشيته المتعلقة بحواشي شرح المواقف بان الوجود الحقيقي لم ينقح بعد فارجاع المباحث اليه انكار لها بل لا يليق في حق من يرجع المباحث ان يعين المبحث على ان كثيرا من دلائل المتخاصمين بل كلها لا ينطبق الا على المصدري انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا متميز لهم في المباحث في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق **قوله** وما قيل القائل الفاضل السنديلي مجيبا عما اورده كمال المدققين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود اما عبارة عن الواجب فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده لو كان شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ههنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث قال انا مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وهكذا ذكره الفاضل الكوفاموي **قوله** التحيير فيه اشارة الى دفع الايراد **قوله** او بناء على هذا التصحيح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين اعتبارا فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه شيخي واستاذي واستاذ استاذي نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي [illegible] **قوله** [illegible] جيد اي الجيد [illegible] في الجواب كذا في المنهية **قوله** انما هو الاكتفاء على المبنى بحاله [illegible] المراد بالامر المنضم [illegible] القدر كافت في دفع الاشكال انتهت **قال** ثم تعقبه حضرة آه اعلم ان في كلام المصنف [illegible] الصفة الحصولية [illegible]
[illegible] سابقا في المنهية واراد ههنا [illegible] سابقا بقوله [illegible]
[illegible] قوله ههنا وما هو الا العلم الحصولي العهدي الحصولي [illegible] على تقرير [illegible]

ان يراد به مطلق الحصولي ويكون قوله الذي لايكفي فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذي ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل القيد
على الذاتية على ما هو الصحيح المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة
اولى من قديمة قوله وجه العدول المصنف الخ قال بعض الناظرين يعني ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالتجدد
ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم بالحادث لابد من التخصيص بالحصولي ايضا لان الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولي
بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى التخصيص بالحصولي اذ التجدد يغني الحصولي
الحادث ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث كما اومانا اليه فيما سبق اتقن
اقول غرض السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث
لابد ان يخصص بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالتجدد والذي هو عبارة عن الحصولي
لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلا بد ان يقيد المقسم
بالحصولي المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بها الا الحصولي الحادث فلا بد من تقييد الحصولي بالحادث عند التقسيم الثاني قوله
توجيهه توضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره في ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك الواجب تعالى
يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء فان في الاول
اجمالا منافيا للكشف التام وفي الثاني انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها وهذا العلم السابق هو
المسمى بالعلم الفعلي لانه مبدأ الفعل الخلق ومنشأ الجعل للاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر والعلم الذي
يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلي قال السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا وعلما تفصيليا
اما العلم الاجمالي فهو مبدأ العلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم
التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد مثل
العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور بعلم الواجب ولم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوري
سواء كان بنفسه او بغيره وقد تقرر في مقره وسياتي تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم في الحضوري متغايران بالاعتبار وفي الحضوري
متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ح ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود
الممكنات لان علمه بها لما كان حضورها وهو عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون بعلمه بها قبل وجودها
سبيل والثانية استكماله بالغير فلانه لا شك ان العلم صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص في ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان عبارة عن الممكن بنفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب
فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قالوا بعينية صفة العلم بل بعينية جميع الصفات له تعالى قوله انه قد تقرر في مقره اي في
فن الالهيات من الحكمة الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا اي لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني كالاله
والعقل قوله علما فعليا اي علما الانفعاليا وهو الذي يكون بالتاثر عن الغير وهو ليس بصفة كمال قال المحقق الطوسي في
شرح الاشارات ينقسم المعقولات الى ما يكون علة للوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان شيئا اخترعه ثم اوجده
السابقة

الی شئ وایجاده بالعقل بعد ذلک ویسمی علما فعلیا والی ما یکون معلولات للاعیان الخارجیة کتعقل الانسان شیئا شاهده ویسمی علما انفعالیا فیجب ان یکون تعقل الواجب من النحو الاول **قوله** ینادی باعلی نداء الخ کیف لا فالبعرة تدل علی البعیر والاقدام تدل علی المسیر افلا یدل هذا النظام العجیب علی علم اللطیف الخبیر وهذا النداء لم یصل الی صماخ الشیخ المقتول حیث زعم ان علمه تعالی لیس فعلیا مقدما علی الایجاد حیث قال فی حکمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائین القائلین بالصور علم الممکنات فی علمه تعالی بذاته فی زعمه وسنذکره عن قریب فاذن الحق فی العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو کونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشیاء کونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهی ولما شعر بورود الایراد علیه بانه لو لم یعلم الواجب هذه الاشیاء قبل ایجاد العالم فکیف یصدر عنه هذا النظام الاکمل اجاب بان النظام العجیب الموجود فی العالم لازم من عجیب الترتیب الذی بین المجردات العقلیة والنسب اللازمة واضوائها المنعکسة بعضها عن بعض انتهی ولعلی هذا الکلام من اوله الی آخره مما تقشعر عنه جلود الذین یخشون ربهم وتقف به شعور الذین یخافون به بهم الم ینظر الی هذا النظام العجیب والترتیب الغریب القول بانه صدر من غیر ان یعلمه موجده ویتصوره مبدؤه واما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتیب انما هی ظلال ولوازم للنسب الشریفة والترتیب الانیق الواقع بین المفارقات فان العقول المفارقة کثیرة ولها سلسلة طولیة وعرضیة فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهیئاتها لهیئاتها فمردود بما ذکره العلامة الشیرازی فی الاسفار الاربعة بانا وان سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلک العالم لکنا نستفسر عن حال ذلک العالم انه ما السبب الباعث لنظام ذلک العالم فان جعل لکل نظام نظام آخر یلزم الدور او التسلسل فلا جرم ینتهی الی العنایة الالهیة والارادة الواجبیة التی نفاها صاحب الاشراق هذا ینبغی زیادة تحقیق لهذه المباحث **قوله** لیس زائدا علی ذاته الخ اورد النفی واردا علی المقید والقید جمیعا فالغرض انکار الزیادة مطلقا لا نفی التغایر والتمایز فقط وقد یقال انه اشارة الی دفع سؤال یرد علی الحکماء علی قولهم صفات الواجب ومنها العلم عینه تعالی تقریر السؤال ان الصفة عبارة عما یقوم بالشئ والعقل یشهد بالتغایر بین القائم وما یقوم به فلو سمعت احدا یقول ان صفة زید عین ذاته فکیف یکون صفات الواجب عینه تعالی ومن ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انکار صفات الواجب فی صورة الاقرار وتحریر الدفع انه لیس غرضهم ان الصفة عین الموصوف تعالی لا تغایر بینها اصلا حتی یرد علیها ما یرد بل الغرض منها انه لا تغایر بین ذات الواجب وصفاته کتغایر زید وعمرو وصفته فان ذاته فی نفسه [illegible] ثابتة من جمیع الصفات [illegible] الواجب فانه [illegible] من صفات الکمال فی وقت من الاوقات [illegible] صفات الواجب لیست عینه [illegible] قائلین [illegible] کما یتوهم فی بادی الرای بل المراد ههنا [illegible] صفات الواجب لیست غیره بهذا المعنی [illegible] والعینیة علیه محضة وظاهر ان العینیة والغیریة بالمعنی المذکور لیسا متناقضین حتی یلزم ارتفاع النقیضین [illegible] ولا یخفی علیک انه علی هذا التقریر یرتفع النزاع بین الحکماء والمتکلمین ویکون مآل قول المتکلمین وقول الفلاسفة واحدا [illegible] ان صفات الواجب [illegible]

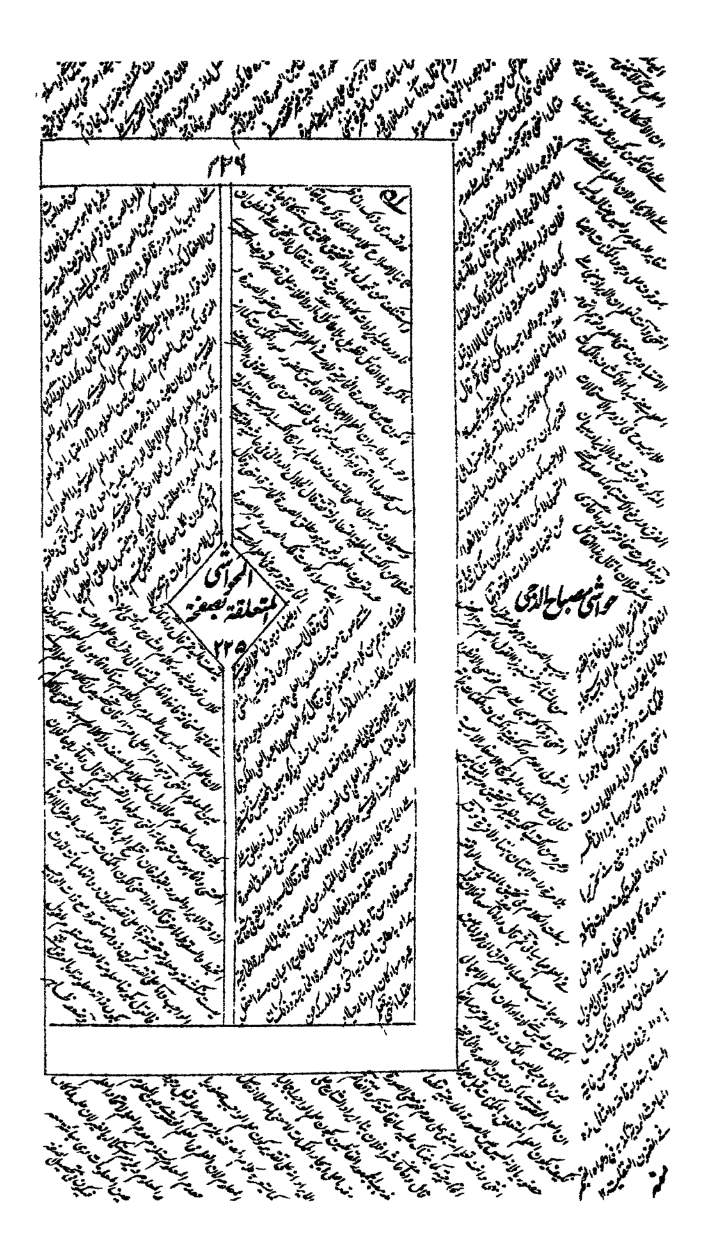
[illegible]

والملاحدة وسوافق لما ذكره علماء التفسير اولو البصارة من استدلال الفلاسفة بهذه الآية على تحسين علم الفلسفة في غاية الضعف والسخافة
كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك وقدم العظام واستحالة اعادة المعدوم المنجرة الى انكار الحشر مخالفة للنصوص
الظاهرة فحق ان يقال في حقها من يؤت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بالامر المباين قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز
الوجود انتهت قد يقال فيه سلوك على مسلك المتكلمين فان الذي لا يليق بشان الواجب عندهم انما هو الاستكمال بالمنفصل المتمايز
الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية الاولى ان يقال المستحيل
تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذواتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل
لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ولا استحالة في تعدد الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه
وليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول عليها بالقدماء لئلا
يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي
قدمها انتهى وهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية والاولى فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج والاستكمال
على الواجب والفلاسفة لما رأوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليها ولم
يعلموا ان الصفة مطلقا تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير
المنفصل كالصفة القائمة به تعالى وانما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل
المتمايز في الوجود وهو الممكنات ... على العينية مع التغاير ... عينية ذاتية واعتبارية كليهما
كما هو مذهب المحشي المحقق واما عينيته ذاتية فقط مع التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات واياما كان
فمصداق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين
الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات وههنا مخلص سلك عليه احسن المحققين وهو ان المعلوم بالذات في علم الواجب انما هو ذاته كان او بغيره
... وجود الممكنات ... الى ... ان العلم الحضوري للباري سواء
كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى ذات الممكن بعين ذاته وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي
المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات كلها بالعرض وكما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات
ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها واسطة في العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها بحكم وجود
الباري كذلك الممكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم علمها بحكم علم الباري واذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا
سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن ومعلومه بالذات ذاته دون غيره بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة بسبب
حضورها عنده فح لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه ولا زيادة صفة العلم فان الذات هي الحاضرة
عنده وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون العرض ولا تفرقة
في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه وجعل الحضوري معناه الاول دون
الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما ذاته تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصلح

توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه بمعقولاته عين معقولاته حال ايجادها لا قبله والثاني ان ذات الواجب مقدمة على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شئ من الاشياء وعلى تقدير الحدوث الزماني تقدما خارجيا فليس في مرتبة ذاته شئ في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف نفس ذاته فهو في حد ذاته عالم بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشئ وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشئ وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير كون العلم حضوريا **اقول** وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم الفعلي وزعم ان العلم الحضوري عين الممكنات واليه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد واليه ذهب المتاخرون وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التحصيل لا تقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول توجيه ذلك المحقق مبني على مذهب المتاخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصلح تحقيقه توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتاخرين المذكور فاهو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عن الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وذاته الواحدة كالصورة المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ الانكشاف جميع الاشياء كما سياتي تحقيقه فلا منافاة في اثبات علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وبعض الناظرين زاد نغمة في الطنبور فاد. وعلى ذلك المحقق اولا الايراد ... سابقا وقد عرفت جوابه ... في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته عنده انكشاف الاشياء ... الممكنات ... بالعرض انتهى ... تقرير السلم لذلك المحقق ... عنه بان ذات الواجب مع تباين الممكنات لها منشأ الانكشاف فها بارتباطات خاصة بين الذات والممكنات فلا جرم يكفي حضور ذاته عند ذاته لانكشافها ويكون الممكنات معلومة بالعرض وذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات هذا اقتدار بالسيد المحقق فانه قال في المنهية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين بحدوث العالم ... واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم لان المعدوم الزماني حاضر عندهم في زمان وغائب في زمان آخر فليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى وان كان غائبا عندنا انتهت وتوضيحها ان استحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان والزمانيات فانه على هذا تكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجوداتها معدومة صرفة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم ح لا يكون مسبوقا بالعدم صريح في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية له على شئ من اجزائه وما يرى من التقدم والتاخر في اجزاء الزمان والزمانيات فانما هو باضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قبلية هناك ولا بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا وبرد عليه ما اورده بحر العلوم رح من ان الايراد غير ساقط على هذا الراي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجود

بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج دون القبلية بحسب مرتبة العقل فتخلف علم الواجب عنه حين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره ابي و استاذي سراج المحققين في كشف المكتوم على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية ان علم الممكن بتمامه في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيها يستلزم الجهل في ذاته وهو كما ترى **قوله** واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشئ للانكشاف له تعالى لزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير **قوله** وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور تحريره انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا لزم زيادة العلم عليه لان العلم ح يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له **قوله** بادم الاساس ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان التمام العجيب يشهد بان موجد الشيء لا ثم اوجده والاستحالتان الاخريان تهدمان لاساس التمهيد الثاني وهذا التمهيد الثالث فليس تمهيد مستقلا بل هو متفرع عليه للاستحالة الثانية والذي يخطر لي هو ان الاحسن في تقرير الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا بعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به او لا فعلى الاول يبطل التمهيد الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث **قوله** فتدبر اقول وابي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير لو واحد فلان الزيادة انما استحالت لهذا الوجه الاستكمال بالغير وانا اختار والا فاي استحالة فيها فتدبر انتهى وما جيب عنه بان السيد المحقق انما عد هما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير مستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت [illegible] تعالى [illegible] اشارة [illegible] تعالى بقوله فتدبر **قوله** حاصله آه محصله ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري [illegible] توقف على تحقق المستبين وآخر مبدأ الانكشاف كالصورة العلمية وغيره والثالث الخاص عند [illegible] ان الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في [illegible] المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاصل [illegible] ليلزم الاستكمال بالغير غيره بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات [illegible] ان هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان عرض [illegible] ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الاشياء وكونه عينا [illegible] العلم الفعلي المقدم على الايجاد فيقولون بسبق العلم [illegible] الذي ذكره [illegible] البيان كيفية علم الواجب [illegible] الايجاد الذي [illegible] عند المحققين من المتاخرين [illegible] قد صرح ان العلم والمعلوم [illegible] متحدان [illegible] وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب [illegible] التفصيل [illegible] التقسيم الصادق ان يقال العلم

اما حضوری ان کان حصول ذات المعلوم کافیا للانکشاف او حصولی ان کان بحصول الصورة عنده ولو الی ان کان عین ذات العالم والیه
یشیر کلام المحشی المحقق فی حواشی حاشیة التهذیب الجلالیة من ان العلم الاجمالی مبدأ العلم التفصیلی وخلاق للصور الذهنیة والخارجیة وهو
الحقیقی وصفة الکمال وعین الذات واما العلم التفصیلی فهو العلم الحضوری بالموجودات الخارجیة وبالصور الذهنیة العلویة والسفلیة انتهی ملخصا
فانه یدل علی ان العلم الاجمالی الذی هو عین الذات لیس بحضوری ولا حصولی والذی یظهر لی بالنظر الدقیق هو ان القول بان العلم الاجمالی
الفعلی حضوری ایضا هو التحقیق وهو المطابق لکلامهم بالنظر الدقیق فانهم یعرفون الحضوری بما یکون عین الصورة الخارجیة وهذا صادق علی
العلم الاجمالی ویؤیده تقسیمهم العلم الی الحضوری والحصولی فحسب ودعوی انحصاره فیهما ویشهد کلام السید المحقق والفاضل المحشی فی بحث
البعدیة حیث لم یخرجا من التجدد الا الحضوری والحصولی الحادث او الحضوری والحصولی المطلق علی اختلاف الرأیین ولم یلتفتا الی اخراج
علم الواجب فلو کان علم الواجب الاجمالی واسطة بینهما لکان یجب علیهما اخراجه ایضا ولا یقال لعلهما انما ترکاه احالة علی الفطرة الوقادة
لانا نقول الاعتماد علی الفطرة فی امثال هذه المباحث مما لا ینبغی ان یرتکبه العقلاء وقد تقرر فی مقره ان السکوت فی معرض البیان بیان
فان اختلج فی صدرک انه لو کان علم الواجب الاجمالی حضوریا لما صح قولهم العلم والمعلوم متحدان فی الحضوری من کل وجه لتغایر الواجب
والممکن فازحه بما ذکره بعض المحققین بان مرادهم من المعلوم فی قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات لیس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد
بین العلم والمعلوم بالعرض فی شیء من الصور والمعلوم بالذات فی علم الواجب هو نفس ذاته من حیث هی هی فالعلم والمعلوم بالذات
متحدان کما هو شان الحضوری ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فیه لیسا بمتحدین فنقول الحضوری علی قسمین احدهما ما یکون بحضور المعلوم عند العالم
وهو بهذا المعنی متعارف لفهم الکافة وهو المراد فی قولهم العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات والاعتبار وثانیهما ما یکون المعلوم حاضرا
عند العالم من حیث کونه منطویا فیه ومعلولا له وهو العلم الاجمالی الفعلی فان الممکنات قبل وجودها وان لم تکن موجودة حاضرة عنده تعالی الا انها
منطویة الوجود فی ذاته فیکفی هذا القدر من الحضور للعلم الحضوری وبالجملة فالحکم باتحاد العلم والمعلوم انما هو فی الحضوری الاول والا فی الحضوری
بالمعنی الثانی فلا وحینئذ تقسیم الحضوری ان یقال الحضوری فیه اما ان یکون بالعینیة کعلم النفس بنفسه واما ان یکون بالاتصاف الانضمامی کعلم
النفس بصفاته الانضمامیة واما ان یکون بالانطواء الشرائطی کعلم الواجب بالممکنات قبل وجودها ثم اعلم ان هذا التفصیل من مذهبین فی علم
الواجب بالممکنات حضوریا ... صاحب الاشراق ... العلم ... صاحب الاشراق
وثانیهما مذهب المتأخرین من الحکماء المشائیة فی علم الواجب بالممکنات عند کل من الفریقین حضوری والفرق بینهما ان صاحب
الاشراق نافٍ للعلم الفعلی المقدم علی الایجاد وعنده علم الواجب بالممکنات ... حاضرة عنده تعالی بعد وجودها والمشاؤون
قائلون بالعلم الاجمالی المقدم فالعلم عندهم نفس ذات الواجب ... العلم ... السید المحقق بقوله الاخفی
آه لیس مبنیا علی مذهب صاحب الاشراق کما زعمه هذا الناظر حتی یقال ان قوله والتحقیق ... بالایراد المذکور لئلا
یلزم توجیه الکلام بما لا یرضی قائله بناء علی ان صاحب الاشراق لیس قائلا بالعلم الفعلی ... والتحقیق مبنی علی العلم الفعلی بل هو
مبنی علی مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالی قبل وجود الممکنات وحاصله ... ان علم الواجب بغیره حضوری لزم ... اله
بالغیر وهو الممکن لکونه علة له وحاصل الجواب ان ههنا شیئا ... العلم بمعنی ... الانکشاف ... العلم بمعنی الحاضر عند المدرک فهما
وان کانا حضوریین متحدین وجودا فی الممکنات لکنهما مختلفان فی الواجب فمبدأ الانکشاف هو ذاته وهو العلم حقیقة والکمال ...



الحواشي المتعلقة بصفحة ٢٢٥

حواشي مصباح الدجى

عند المدرك هو الممكن والعلم بهذا انما هو المعنى الاول لا الثاني حتى يلزم ما لزم وبهذا ظهر ان ما ذكره المصدر وههنا في غاية الوهن والسخافة وما ذكره الفاضل المحشي في غاية الجودة واللطافة قوله الا بعد تحقق المنتسبين قال ابي الشيبا ما استاذي ثم اساتذة المحققين مد ظله العالي في بعض فوائده منه يفيد ان العلم بهذا المعنى ليس عينا للعالم لانه يحقق بعد تحقق المنتسبين ومنها العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يحقق بعد المعلوم لانه من المنتسبين فكيف يكون مقدما على المعلوم قوله لا يصلح العينية آه اقول ذكر قبله امرين احدهما انه لا يحقق الا بعد تحقق المنتسبين وثانيهما انه من الحركة والاستكمال بل هو انتزاعي والاول يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثاني فهذا لا يصلح دليلا الا للثاني كما لا يخفى قوله فاذا عارفت مبادي العلم بهذا المعنى المصدري والضمير المجرور في به وعينيته ايضا راجعان اليه قوله لا ينبغي لاحد هذا الجمع لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك قوله واما الاخيران اي العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك قوله وان كان الواو وصلية قوله حضوريا قال بعض الناظرين صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثاني من الحصولي والحضوري انتهى اقول قد عرفت تحققا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كل منهما حضوريا واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع الاشتباه الا انه لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضوري في ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بالنظائر في غيره فلا منافاة بين كلاميه فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحواشي التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فمدفوع بان تخصيص المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ورفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض منه انتفاء الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزلت كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث في مسالك نظائر بالمذكورة في هذه الحواشي فانها مختصة بي لا تجدها من غيري وذلك من فضل العليم العلام قوله متحققا عينيا اي موجودا في الواجب تعالى قوله هو الثاني اي مبدأ الانكشاف فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم قوله هو الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن قوله وههنا ان كانا متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا الصحيح النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة

عندها قال ابن مسكويه فی کتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس بها قد ادركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت فی ذلك العلم ايضا الى آخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس بماخوذ من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وهو جوهرها اعنی العقل وليست تحتاج فی ادراك ذاتها الى شیٔ آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول شیٔ واحد لا غيرية فيها انتهی

قوله فهما متغايران فی الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** عينية احدهما وهو الحاضر عند المدرك **قوله** ولا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذی هو كمال له حتی تلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى المباحث التی ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا ای بلا واسطة فی المكنات فهو لا محالة يكون منشأ الانكشاف سواء كان منشأ الانكشاف لنفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاته او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس فانها منشأ الانكشاف لما هی صورة له **قوله** بالذات اقول الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود فی الخارج فان حضوره بالعرض او بواسطة فی العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فانها ايضا قد تسمی مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض تامل **قوله** كالصورة العلمية الحالة الادراكية اقول مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية وعند غيره الامر بالعكس فالاولی ايرادا و مكان الواو ليكون كل منهما منشأ الانكشاف به شیٔ على حدة على مذهب مذهب **قوله** من الصفات النفسانية الانضمامية قال فی المنهية الصفات النفسانية هی ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف وهی واجبة الثبوت للنفس فی المقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشی ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان التعقل الهيولانی وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وانا اقول ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنی الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنی العام ايضا ويشهد له توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول بمعنی كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذ ناشئا من حيث انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة فی التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثانی **قوله** بخلاف الواجب الخ يرد عليه منع مقدر تقريره الدخل ان تقييد المحشی الحق بالمكنات فی قوله واما الثانی فهو نفس المعنی الثالث فی المكنات مما لا وجه له فانهما متحدان فی الواجب ايضا فی علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية فی الجملة بل العينية الكلية وما هی الا فی علم المكنات فان فی علم الواجب وان كانا يتحدان فی بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده المكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها **قوله** فان من الحاضر عنده المكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول ان المحشی قد اعترف آنفا بان العلم بمعنی الحاضر عند المدرك تصوری وتحقق فی الواجب وعين للمعلوم حيث قال واما الاخيران آه واذا كان العلم بهذا المعنی عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنی للقول بكون المكنات

[illegible]

[illegible]

الحاضرة ليست منشأ الانكشاف والكاشف ان هذا القول ينافي لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب حين ما وجده في الخارج اقول المراد من عدم كونها منشأ الانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى فلا ينافي هذا القول قوله السابق وما قال المحشي الخصوصي فان مقتضاه ما سبق من كون الممكنات مناشي للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ الانكشاف او ليست كذلك قلت الحضور الذي نفاه مقدم على وجودها هناك فيكفي هذا القدر للتمثيل واخراج مادة الافتراق ولو بنى الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سيأتي تحقيقه قوله كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عند المدرك فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه قوله كما ظن الظان هو المعترض قال واما الثالث الخ يعني المعنى الثالث من المعاني الثلثة المذكورة وهو ما حاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي المناشي للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا فهما سواسيان في ان المعنى الثالث غير المعنى الثاني غيرية اعتبارية وسيأتي تحقيق الحق في هذا الباب قوله واما الثاني الخ يعني المعنى الثاني من المعاني الثلثة المذكورة وهو منشأ الانكشاف قد يكون غير المعلوم فيه اي في العلم الحضوري كما يكون غيره في الحصولي كعلمه تعالى بغيره فان المعلوم هو الممكن والعلم هو الواجب وبينهما التغاير حقيقة وقد يكون عينه كعلمنا بانفسنا وفي العلم الحصولي يكون غيره البتة وهذا انما يستقيم اذا جعل معلوم علم الله تعالى هو الممكن واما اذا جعل معلومه بالذات هو نفس ذاته كما مر تحقيقه فلا يخرج مادة الافتراق كما لا يخفى ثم لا يخفى على من له ادنى مسكة ان كلام الفاضل المحشي ههنا صريح في ان علمه تعالى بغيره الاجمالي حضوري وهذا موافق لما حققناه سابقا فانظر الى من يسلك غير سبيل السداد ولا يفهم ما هو المراد قوله وما هو عين المعلوم الخ الحاصل ان المعاني الثلثة المذكورة وان كانت كلها تتحقق في ذات الواجب لكن الاول منها خارج عن البحث ليس عين المعلوم ولا عينيا [illegible] تحقق [illegible] المعنى الثاني اي مبدأ الانكشاف [illegible] ذاته [illegible] مبدأ الانكشاف [illegible] الاشياء الى امر آخر فهو كالمرآة منتقش [illegible] لكن فرق بينه وبين المرآة [illegible] فيها اشباح المحسوسات وذاته العليا ليست منتقشة فيها ما [illegible] المعنى الثالث [illegible] الحاضر عند المدرك [illegible]

[illegible]

[illegible] قول السيد المحقق [illegible] مبدأ الانكشاف [illegible]

[illegible] مستبعد ويقول كيف تكون ذاته الواحدة منشأ للانكشاف ولو كان كذلك [illegible] الاشياء [illegible]

العلم وهو الذات مع ان المعلومية فرع الموجودية فان قلت [illegible]

[illegible]

ولوفی بعض الاذہان لاالوجود الخارجی بعینہ فصورۃ مالاوجود لہ فی الخارج وان لم تکن موجودۃ فی الخارج لکنہا موجودۃ فی الاذہان
العالیۃ ولااقل من ان تکون موجودۃ فی علم الواجب فمن ہناک تفاض تلک الصورۃ علی النفس فیحصل لہا العلم بہا ولا کذلک علم الواجب
بالممکنات المعدومۃ فانہ لیس فوقہ مبدأ یفاض منہ ذلک العلم علیہ فکیف یکون علمہ بالممکنات مع عدمہا فان قلت الممکنات وان کانت
معدومۃ فی الواقع لکنہا منطویۃ الوجود فی ذات الواجب فہذا القدر من الانطواء یکفی لعلمہ کما حققہ السید المحقق فی تصنیفاتہ ورشید ارکانہ
الحسن المحققین فی تالیفاتہ قلت ثم یستفسر عن معنی الانطواء فان ارید بہ کون الواجب علۃ فذلک لایکفی لکونہ علما وان اختیر ان
للممکنات نحوا آخر من الوجود شبیہ الوجود الذہنی فی ذات الواجب فیرجع ذلک القول الی القول بارتسام الصور فی ذاتہ تعالی وہو باطل
بوجوہ سیاتی ذکرہا وان ارید بہ ما ہو مذہب الصوفیۃ کما یشہد لہ کلام السید المحقق فی حواشیہ المتعلقۃ بحاشیۃ التہذیب الجلالیۃ من انہ لیس فی
عالم الکون الا ذات واحدۃ مسماۃ بواجب الوجود وہی تتطور بتطورات مختلفۃ فالمتعین بکل تعین ہو الممکن والمعری عن کل التعین ہو الواجب
فعلمہ تعالی بہا منطوی فی علمہ بذاتہ اوذاتہ لیست مغایرۃ لہا بالذات بل بالاعتبار فح یخرج الکلام عما نحن فیہ لان الکلام ہہنا مع
الحکماء القائلین بالعلم الاجمالی وعندہم ذات الواجب مغایرۃ لذوات الممکنات حقیقۃ فکیف تکون منشأ للانکشاف العلمی وبالجملۃ فالاستبعاد
باق بعد ومن ہہنا ظہر ان ماذکرہ السید المحقق لدفعہ بقولہ فہو کالصورۃ العلمیۃ المتعلقۃ بجمیع الاشیاء الخ لایفی لدفعہ **قولہ** لکن یرد علیہ الخ
ہذا الایراد ماخوذ من کلام کمال المدققین فی العروۃ الوثقی حیث قال فیہا القول بان العلم عین الواجب باطل بوجہین الاول
ان کون ذات الواجب مبدأ انکشاف الممکنات بدون حضور صورہا اوحضور ذواتہا مع تباین الحقیقۃ غیر معقول والقیاس بانکشاف
المعروضات [illegible] المعروضات مع تباین مفہوماتہا فاسد لان العلم بالحقیقۃ لیس الا العلم بکنہ الشیء والعلم بالعوارض لیس کذلک مع
ان العلم بہما [illegible] وفاق الاتحاد فلما ان الاتحاد بالعرض کذلک العلم بالعرض علی ان الاتحاد بالعرض ایضا مفقود فان حقیقتہ تعالی مباینۃ
[illegible] مبدأ [illegible] ما قیل ان [illegible] الممکنات غیر جہۃ وجود الممکن الیہ تعالی فبالنظر الی ہذہ الجہۃ
[illegible] مستانف تعسف فان [illegible] تعالی مع وجود الممکن مع ما فیہ من انفاسد لایودی الی طائل کیف ووجود
الممکن مع مباینۃ من کل وجہ لاتحاد [illegible] انکشاف احد المتباینین بحضور الآخر الوجہ الثانی سلمنا جواز انکشاف
احد المتباینین بحضور الآخر لکن انکشاف سائر الممکنات لا الی نہایۃ من المجردات والمادیات والاعراض والجواہر المتباینۃ بحضور حقیقۃ
واحدۃ بسیطۃ مستحیل عند العقل ویلزم عدم امتیاز المعلومات عند العالم فان سبب العلم مالم یتمیز عند العالم لم یکن بین المعلومین فرق
عندہ لان العقل ینقبض عن الحکم بالتمایز بین المعلومین حین غمدان نفس المعلوم عن المدرک وبذا لما ان العلم اذا کان بحصول صورۃ
فالحاصل عند العلم بہذا غیر الحاصل عند العلم بذلک وان کان عبارۃ عن الازالۃ یکون الزائل بہذا غیر الزائل بذلک والا لم یکن فرق بین المعلومین
فکما ان العلم بالشیئین یسابق تمایزہما عند العالم بداہۃ کذلک یقتضی ان یکون وجہ التمایز عندہ لاحدہما غیر وجہ التمایز للآخر الآخر
ان المعنی الواحد البسیط لایتصور ان یکون ممیزا بین الامرین ولما کان ذات الواجب بسیطۃ محضۃ کیف یحصل بنفس ذاتہ البسیطۃ
الواحدۃ تمایز الاشیاء وبلا حضور وجہ الامتیاز ولعلہ ضروری عند [illegible] نظر وان لم [illegible] کلامہ ملخصا **قولہ** ان کون ذات
الواجب [illegible] ذات الواجب مباینۃ لذوات [illegible] الانکشاف [illegible]
[illegible] الانکشاف [illegible] وجود [illegible] وہو [illegible] منصوبۃ فی

المتباينين فان قلت يجوز ان يكون بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز لا يكفي ان يثبت بدليل يفحم المناظر فكيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان الكلام مبنيا كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم لا يقولون بالاتحاد بين الواجب الممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب تحيرا عظيما فلم يات احد منهم لا الحكماء ولا المتكلمون بما يشفي العليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك فسبحان من عجزت العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه **قوله** انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شيء حق الانكشاف **قوله** مع تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لفرض عدم الممكنات **قوله** وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات مع ثبوت التباين **قوله** فينقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير المتناهية الموقوف على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل وان بعد فلم يبق الا مجرد الاذعان بحكم الجنان الذي هو اصل الايمان **قوله** والقول آه القائل الفاضل احمد علي السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وتلك الخصوصية تكون كاشفة لها كشفا تفصيليا ولا استبعاد في كون المباين كاشفا للمباين آخر لان مدار الانكشاف على ثبوت علاقة خاصة بين الكاشف والمنكشف ووجود العلاقة الخاصة بين الواجب وكل واحد من الممكنات [illegible] الكل فيكون ذات الواجب كاشفة [illegible] عليه بانه كيف يكون الذات الواحدة البسيطة من كل وجه منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام التي [illegible] الخصوصيات [illegible] الاستبعاد في ذلك كما يشاهد في الكرة فانها تكون منشأ لانتزاع [illegible] المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب [illegible] فكذلك يجوز ان يكون ذات الواجب منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الاحكام وهي العلوم المتمايزة [illegible] قال السيد الزاهد الوافع في الحاشية المتعلقة بالحاشية الجلالية ولعينك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها [illegible] الانتزاعية [illegible] موصوفاتها فيجوز عند العقول ان يكون الامور الانتزاعية كثيرة متفرعة عن امر واحد [illegible] المعنى يعينك على فهم ان يكون ذات واحدة بالنظر الى الجهات المختلفة منشأ لانكشاف [illegible] غير متناهية [illegible] لما اقتضى التقميس الايراد من غير فهم المراد ورد عليه بوجهين الاول انه لا يخلو اما ان تكون تلك [illegible] المتعددة فلا يخلو اما ان تكون منضمة الى ذات الواجب فيرجع الى [illegible] فيرجع الى ما ذهب اليه [illegible] الا ان تكون تلك الخصوصيات [illegible] الخصوصيات في الانكشاف والثاني ان فيما [illegible] الخصوصيات عن [illegible] المعنى من الكرة قياس مع الفارق [illegible] الذات الحقة الاحدية [illegible] فان في شرح السلم [illegible]

الانتزاع وقد ابطلنا الشقين فی ما مر قلت مختار كونها انتزاعية ولكن ليس مناط الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل على منشأها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون ذات واحدة منشأ لانتزاع امور كثيرة انتهى فلعل هذا الناظر لم ير شرح السلم والا لم يورد عليه ما اورد عليه وانما الايراد الثانی فجوابه انه ليس غرض ذلك المحقق من ذكر حديث الكرة قياس الذات الحقة على الكرة بل انما غرضه التنظير فی الجملة فمعناه ان الكرة كما انها مع بساطتها بالنسبة الى الاشياء الاخر المتشكلة باشكال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة كذلك يمكن ان يكون ذات الواجب مع بساطتها الحقيقية منشأ لانتزاع الآثار المتباينة فالبساطة سواء كانت حقيقية او اضافية لا تمنع عن انتزاع الامور المتكثرة والعدل الشاهد لك على ان غرضه التنظير فی الجملة هو قوله وهو معنى قول المحشی وبعينك آه نظرا ان الايرادين اللذين ذكرهما هذا الناظر لا ورود لهما على كلام هذا المحقق نعم يرد عليه ما نبهناك عليه مرارا من ان العقل يابى عن انكشاف المباين بالمباين وتجويز ان يكون للمباين خصوصية خاصة بها ينكشف المباين بالمباين تجويز صرف لا يسكت المناظر وان افحم الناظر فان المناظر يقول يلزم حينئذ احتياج الواجب فی علمه الى تلك الارتباطات الانتزاعية والتعلقات الاعتبارية والحكماء يفرون عنه اشد الفرار حتى انهم قالوا بعينية صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقيق علمت ان المتكلمين ايضا ليسوا ببرئين من المناقشة فی هذا المقام فانهم قالوا بجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال الغير المتناهية فی الامور الموجودة فی الخارج بصفة اللاتناهی مطلقا سواء كانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غير مرتبة فورد عليهم انه يلزم على هذا ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان به واجاب عنه المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدية بانه يجوز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمه فلا تتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت متعددة فی الخارج فهما واحدة ذاتا وكثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء فلا يجری برهان التطبيق اما من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه والا باعتبار تعلقاته لكونها انتزاعية غير موجودة فی الخارج واورد عليه انا لو سلمنا ان علمه تعالى صفة بسيطة [illegible] تعلقات لكن يجری البرهان فی تلك التعلقات الغير المتناهية [illegible] بان التعلقات وان كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكونها انتزاعية غير موجودة فی الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهی حتى يجری فيه البرهان ولا يخفى على الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر فی مقره ان الله تعالى يعلم فی كل وقت وفی كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما تاما اجماليا فيه ولا [illegible] بالفعل والا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا فی كل وقت ويعلم جميع الامور الغير المتناهية على التفصيل فی كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية فی كل آن فيجری برهان التطبيق بلا ريب فی معلوماته [illegible]

وهذا [illegible] الى [illegible] لا نسبة اليه من ان لا يعلم الامور الغير المتناهية [illegible] ان الحكماء والمتكلمين [illegible]

[illegible]

كالسيار [illegible] فی [illegible] ذلك على [illegible]

[illegible]

الحكماء [illegible] الحكمة [illegible] الاصطلاحات [illegible]

كالمعلم الثانی [illegible] الحكمة [illegible] المعلم الاول [illegible]

من اليونانية الى العربية [illegible] ذاته وان كانت ذاته [illegible]

كلها فانه انما تعقل ذاته تعقل بوجه من وجوه الموجودات لان سائر الموجودات انما تقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده انتهى قوله لان
تلك الارتباطات الخ يعني ان منشأ ابا ما العقل لانكشاف الممكنات المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفسه انه انما هو التباين بينها وبينه وهو باق
بعد ايضا فلا ينفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات فالقول بها لا يفيد نفعا في رفع الايراد المذكور قوله وكذا لا يمكن ان يحصل به الخ لو صحيوان الارتباطات
التي قال بها المجيب لتحصيل امتيازات الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز
الشيء بالشيء فرع امتياز ذلك الشيء في نفسه والا لحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تمييز هذه الارتباطات بعضها
عن بعض عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن ههنا فكذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض اما بنفسها او بنفس ذاته تعالى او بنفس ذات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتمايز
متلازمان فما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفسها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف المفروض
فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء بعينها وانها بل بذات الواجب لا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات
وانكشاف الارتباطات بنفسها واما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا في استبعاد العقول انكشاف الاشياء بذاته تعالى فمن استبعد
انكشاف الممكنات بذاته تعالى استبعد انكشاف الارتباطات بذاته تعالى ايضا واما الثالث فلزوم الدور لان انكشاف الممكنات بذاته تعالى كان
موقوفا على هذه الارتباطات وانكشافها يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فلزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا
فاما بطلت هذه الشقوق ولا خامس لها علم انه لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض فلا يمكن ان تكون منشأ لامتياز الممكنات
بعضها عن بعض قوله فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه ان يجوز ان يكون [illegible]
فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار
لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا كما انت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الا ضطراريات لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها
فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتصف به تعالى ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لامكن
ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالق الاخر والاخر مضطرا في التوافق به فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله وهذا الى غير
النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بارتباطات اخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات
فيما بينها بواسطة الارتباطات الاخر وهكذا فان وقف الكلام على [illegible] الشقوق المذكورة سابقا فكان الا يلزم ان لا يحصل الامتياز

اصلا ہذا خلف قوله فلم يحصل الامتياز اصلا لم تقبل فيلزم التسلسل الا ان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال قوله اذ ما لم يتميز الخ قال سرتاج
المحققين ابي واستاذي نعمه الله مرقده يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات اخر وامتيازها موقوف
على امتياز ارتباطات اخر وهكذا وليس واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد من تلك
السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض قوله والا لزم تحقق ما بالعرض آه اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض مع عدم تميز
واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير ثبت عدم نظرية جميع التصورات والتصديقات
من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصديق
النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منهما نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا الى غير النهاية فيلزم
تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات قوله فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رحمه من انه يجوز ان يكون للذات
واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية
والمناسبة على ان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد والصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا يسمع انتهى
اقول هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله فافهم اشارة الى قول احسن
المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان هذا المقام مقام تحقيق علمه
تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون
في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام قوله لان الاول الخ اعلم انه قال الفارابي
في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فينال الكل فعلمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيتكثر علمه بالكل وكثرة علمه بالكثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى ولما كان
قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه بعد ذاته والا على جهله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته موهما للتركيب في الواجب
دفعه المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي دون التفصيلي على ما فصله الفاضل المحشي وقد سبقه الى
ذلك الفاضل الخفري في حواشي الالهيات التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات وعلما ومعلوما والتغاير
بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه
فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في
الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري وكلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة من الخفري
والسيد المحقق كليهما لان الفارابي قائل بكون علم الواجب [illegible] كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا
لذاته بل هو ذاته [illegible] الكل صفة [illegible] ليست في ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير
المتناهية فالكثرة في [illegible] بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهى فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح
حمل كلامه [illegible] والتفصيلي [illegible] تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه
يلزم [illegible] فهو بهذه العبارة نصا ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة

المنضمة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه
انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب ما قيل ان المحشي قال الى هذا اشار الفارابي لم
يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول
بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه
اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة عنده تعالى بعد وجودها في
الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن ان تكون بعد ذاته
قوله لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لا ان تركيبه من اجزائه منه وكيف يمكن ذلك فانه لو كان له تركيب يلزم
احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي ممكنة وكل
ممكن الوجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجودها مستفاد
منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما يصدره في الخارج كما مر **قوله** ايضا
عالم بنفسه وغيره ام لا **اقول** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذهب
الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه لا غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات والرابع انه يعلم غيره من الجزئيات من حيث
هي جزئيات والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متشخصا بها [illegible] الغير المتناهية تحقيق بعض العلماء ثم ذكر الشق المنفي على
المذهب الاول تقليد لبعض الناظرين او تقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء واليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة
بين العالم والمعلوم ولا تعقل الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان
من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي احرى بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في
السباطة ولا يحل لاحد نقله الا للرد عليه فانه لا يخفى ما فيه اما اولا فلما ذكره في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية
من ان يسائل ان يسئلهم هل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم [illegible] العلم اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان تكون بين الشيء
ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فيقال لهم فاذن انتم لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره [illegible] تحكمون بعدم
علم الواجب وغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما سمعتم
ان البناء ما لم يتصور في نفسه صورة البناء لم يشرع في البناء فهل كانت رتبة الواجب دون رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثالثا
فلانه يلزم ان يسند الى المجهول المطلق عندهم ان الله تعالى خلق شيئا من الاشياء واما رابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى [illegible]
تلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات [illegible] تحكم على [illegible] هذه [illegible]
من اقسام التقابل مطلقا وان لم [illegible] متقابلين [illegible] في بحث التقابل [illegible]
فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا للاضافة المعلومية [illegible] بين العالم والمعلوم [illegible]
بانتفاء العلم هناك والذي يقطع [illegible] الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار [illegible]

بما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات بحكم العقل بتضايفهما وتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغلطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته له تعالى من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رايهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية وسموا انفسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي ادخلهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب لغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور [illegible] من الاشكال [illegible] ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه لغيره بنفس ذاته كما هو راي المحققين من الحكماء المتاخرين فنفوه وما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث هو معلول يكون لازما لعلته التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان [illegible] العلم [illegible] فلما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته كما هو مسلم عند هؤلاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة لانتظام [illegible] لزم كونه تعالى عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فذهب اليه المتاخرين مشهور [illegible] ذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي [illegible] متبدلة متغيرة يلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم [illegible] عقلية في ذات الواجب ظاهر ان كل واحدة منها لا تبقى مع الآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون ذات الواجب محلا لتغير الذات [illegible] وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات [illegible] على الوجه الجزئي [illegible] بالجزئيات كما هي لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان [illegible] الجزئية المانعة عن وقوع الشركة ما لم ينضم به الحس فان جميع [illegible] والكلي الذي لا يفيد علم الجزئي ولما كان الله تعالى متعاليا عن الحواس لا جرم انه لا يحصل له [illegible] انه لا يخفى على المتفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد ومنها ان قولهم يكون [illegible] بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سياتي فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد [illegible] في الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل في ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب كامل في ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول

الا ان الاول نفى العلم مطلقا وهذا النفى لنحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة الشيرازى مع اتم امعرفته بالحكمة المموهة فى جميع مصنفاته من شمم كفر الامام فخر الدين الرازى وغيره القائلين به واما قول العلامة الشيرازى فى شرح هداية الحكمة لذا لا يكفر عنهم الا بتكفير القائل لانه نافى عنه العلم بامر من الامور مطلقا بل نافى نحوا من انحاء العلم الذى هو العلم الحضورى بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة فى الشرع انتهى فمردود وعندى بان القول بنفى علم الجزئى من حيث هو جزئى نفى لعلم الجزئيات لان علم الجزئى من حيث هو كلى لا يكون علما له بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هى هى انكار لعلمه تعالى بها واثبات لمجاز فيلزم تكفيرهم قطعا والذى يظهر بالنظر الدقيق ان الحكماء بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتاخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال ابى واستاذى سراج المحققين فى حل العقد فى شرح العقائد الجلالى ما لفظه قال الشيخ فى الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلى ففهم الاكثرون ان المراد هو ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير فى علمه ولما كان يرد عليه ان فى هذا انكار علم الله تعالى فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلى وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئى فالمحققون توجهوا الى توجيهه فمنهم من قال ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشئ ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا وقد صرح به الفاضل الباغنوى فى حواشيه على الحاشية القديمة وما مر فى انتفاء الاحساس عن الواجب فانما قال الشيخ انه يعلم الجزئيات على وجه كلى وليس المراد انه لا يعلم الجزئيات وفيه ان نفى الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به الاحساس المخصوص فلا وجه لتخصيصه ومنهم من قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلى العلم بالشئ على سبيل ان يكون مخصوصا ولكن من غير تعيينه انه فى الآن الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل بل بانه موجود فى وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلثة وبالعلم على الوجه الجزئى هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلى بهذا المعنى لا العلم على الوجه الجزئى انتهت عبارة حل المعاقد وفى المحاكمات الحق الصريح الذى لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئى متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلى لا يتغير وقد تبين ان الوجه الذى لا يتعلق بالزمان بالوجه ... بها ان ... الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بتغيرها فى احوالها قطعا ... هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزمانى والا تعلق له بالزمان ... انه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع فى الآن وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضى والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يحترق فى كل يوم كذا والشمس تحترق ايضا فى كل يوم كذا العلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة فى وقت معين وهذا العلم ثابت له فى كل حال والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى لكن لا فى وقته وليس علمه كان وكائن وسيكون بل هى حاضرة عنده تعالى فى اوقاتها ازلا وابدا انتهى ملخصا وحسن بهنا نظر ان ما ذكره المحقق الطوسى فى شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة متشخصات ومن حيث هى هى طبائع ... ومن حيث هى ... تعقل على الوجه الكلى ... من حيث انه متخصصة تعقل على وجه جزئى والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير وبالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالى انما هو بالوجه الاول ... فاقول ما ذكروه ... تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها ... عنهم ... عندى ... عنه ... ولهذا شنع العلامة شمس الدين الخفرى فى حواشيه على شرح التجريد ...

فی ہذا الباب باشد التشنیع وفضحہم بغایۃ التفضیح فان کان مذہبہم فی الحقیقۃ ہو ما یدل علیہ عباراتہم فہو مذہب قبیح واللہ اعلم بمرادہ عبادہ

ولا تزل فان المقام مما تزلزلت فیہ الاقدام واما المذہب الرابع وہو انہ تعالی لا یعلم الامور الغیر المتناہیۃ فاختارہ بعض الحکماء والذی

بعثہم علی ذلک ان المعقول لا بد ان یکون متمیزا عن غیرہ فان العلم صفۃ توجب التمیز وغیر المتناہی غیر متمیز بوجہ من الوجوہ والا لکان لطرف

فیکون متناہیۃ ہذا خلف وقد یزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتمیز یجب ان یکون لہ نہایۃ وحد یمتاز بہا عن غیرہ فان وجوہ التمیز لا تنحصر

فی الحد والنہایۃ ولقد طولنا الکلام فی ہذا المقام لذکر ما لم یذکرہ الاعلام والحمد لذی الجلال والاکرام **قولہ** وعلی الاول ای علی تقدیر علمہ بنفسہ

وبغیرہ ولم یذکر اقسام التقدیر الثانی لخروجہ عن بحث العقلاء **قولہ** اما عینہ فی ہذا الاحتمال تحقق ثلثۃ مذاہب الاول ما ذہب الیہ بعض الصوفیۃ

من ان الواجب والممکنات متحدان بالذات فلیس فی عالم الکون الا ذات واحدۃ لیست بکلیۃ بمعنی انہا تقبل التکثر فی ذاتہ لانہا ذات

واحدۃ مشخصۃ ولا جزئیۃ بمعنی انہا لا تقبل التکثر مطلقا بل ہی تقبل التکثر بالاعتبارات وہی غیر متناہیۃ منتزعۃ عن ذاتہ تعالی وبہا تترتب

الاحکام المختلفۃ ومثل الممکن بالنسبۃ الی الواجب لا کمثل الحباب بالنسبۃ الی الماء فان الحباب لیست حقیقۃ الا الماء ولم یزد علیہ الا

تغیر اعتباری فالواجب تعالی حقیقۃ الحقائق فعلمہ بالممکنات عینہ لا تغایر اصلا فان قلت لو کان الواجب عین الممکنات ذاتا لجاز حملہ

علیہا فیقال الانسان واجب بعکس ذلک قلت عدم الحمل لان الحمل یستدعی الکلیۃ وہو تعالی لیس کذلک وہذا کما یقال الانسان یحمل

علیہ الحیوان الذی ہو جزؤہ ولیس ہذا بالحقیقۃ لان الجزء ماخوذ بشرط لا شئی وبہذہ المرتبۃ لیست مرتبۃ الحمل انما المحمول علی الانسان الحیوان

الماخوذ لا بشرط شئی فکذلک الواجب اسم لحقیقۃ الحقائق فلیس شئی عینہ بہذہ المرتبۃ حتی یحمل علیہ ہذا خلاصۃ ما ذکروہ فی ہذا المقام

والکلام فیہ طویل لا تحملہ المقام ومن قال بان الصوفیۃ قائلون بالحلول فقد تکلم باللغو والفضول الثانی مشرب فرفوریوس من الیونانیین

من ان علم الباری بالممکنات عینہ لاتحادہ معہا وجودا والفرق بین ہذا المذہب وبین المذہب الاول ان الصوفیۃ قائلون اتحاد الممکنات

مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوریوس یقول باتحادہ وجودا وتغایرہ ذاتا لہا لکنہ یرجع الی الاول فانہ لما قال باتحاد الوجودین لزمہ ان یقول باتحاد

الذاتین ایضا لان توحد الوجود وتعددہ منوط علی توحد الموجود وتعددہ وہذان المذہبان لا یقبلہما العقل المتوسط المستقیم ولا یقول بہ الحکیم قال فی ہیاکل

النور الاجسام والہیئات کثیرۃ وواجب الوجود لیس الا واحد فلیست ہی واجب الوجود انتہی الثالث مذہب الحکماء المتاخرین من ان

ذاتہ تعالی لہا علاقۃ خاصۃ بکل واحد من الممکنات فہی تدرکہا بذاتہا لا تحتاج الی غیرہا وہو المسمی بالعلم الاجمالی وقد مر ما لہ وما علیہ نقد اثر

وقال العلامۃ الشیرازی فی الاسفار الاربعۃ اعلم ان کون ذاتہ تعالی عقلا بسیطا ہو کل الاشیاء امر حق لطیف غامض لکن لغموضہ لم یتیسر

لاحد من فلاسفۃ الاسلام وغیرہم حتی الشیخ الرئیس تحصیلہ واتقانہ علی ما ہو علیہ اذ تحصیل مثلہ لا یمکن الا بقوۃ المکاشفۃ مع قوۃ البحث

الشدید والباحث اذا لم یکن لہ ذوق تام وکشف صحیح لم یمکنہ الوصول الی ملاحظۃ الحقائق الوجودیۃ ولہذا اذا وصلت نوبتہم الی اشتمال

ہذا المقام ظہر منہم القصور فیرد علیہم الاعتراض فی ما ذکروہ من انہ کیف یکون شئی واحد بسیط غایۃ الوحدۃ والبساطۃ صورۃ علمیۃ

لاشیاء مختلفۃ کثیرۃ لانکم قلتم ان العلم بالشئی یجب ان یکون صورۃ مساویۃ لہ متحدۃ الماہیۃ مع المعلوم والواجب تعالی لا ماہیۃ لہ وایضا

کیف تمیز الاشیاء بمجرد ہذا العلم التام وہل ہذا الا کتمایز المعدومات الصرفۃ انتہی ثم ذکر کلاما طویلا لتحقیق ہذا المذہب لکنا ہو دانہ بخلاصتہ

انا نمہد اربع مقدمات الاولی الماہیات قد تکون متعددۃ الوجود کماہیۃ الانسان المرکب من الحیوان والناطق وقد تکون بسیطۃ ویقال

لہا البسیط الخارجی کالسواد مثلا والمرکب الخارجی لا بد ان یکون بین اجزائہ افتقار واتحاد لیکون المرکب منہا واحدا حقیقیا لا صناعیا

وهما ظاهر الثانية كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة للمعاني الكمالية واجمع للكمالات المتفرقة كما يظهر
من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعدادها بقبول صورة بعد صورة
الى ان تبلغ صورة اخيرة تصدر بواسطتها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الآثار على
اجمعها مع احديتها الثالثة ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى بل ان وجود الشئ
الخاص هو ما يكون بحسبه متميزا عن غيره من المعاني فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه فوجود
الحيوان ليس هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وكذا الا ان المعنى الواحد الجنسي كما حقق في مباحث الماهية كما هو صالح للجنسية
فهو صالح للنوعية ايضا فوجود الحيوان من حيث هو هو غير وجود الانسان من حيث هو انسان ومع ليس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط شئ
حتى يكون جنسا واخذه بشرط شئ حتى يصير نوعا كما ذكروه الرابعة كلما تحقق شئ من الكمالات الوجودية في الموجود من الموجودات فلا بد ان
يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات ويعضده
البرهان ويوافقه الذوق السليم فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة ففيها جميع الخيرات اذا تمهدت
تلك هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته
كل الاشياء وقد قام البرهان على ان البسيط الحقيقي هو وجود الواجب وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء و
ذلك الوجود بعينه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فعقله لذاته تعقله لجميع الاشياء وعقله لذاته مقدم على جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه
مقدم على جميع ما سواه فثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته في هذا المشهد الالهي والتجلي الازلي ينكشف الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو الكل في حد ذاته فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل بمعان كثيرة
غير محدودة انسحب عليها الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل ولشئ منها وفرق بين كون الشئ مظهر الماهيات وبين كونه
وجود الها اذ وجود كل ماهية هو ما يخص بها وهذه الممكنات انما تخالفت وتباينت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة على وجه يترتب
عليها احكامها وآثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الحقيقي الجمعي وهذا الوجود الجمعي ارفع واشرف من كل وجود عقلي وليس هناك امر
بالقوة هذا محصل ما ذكره وانا اقول ما ذكره وان كان تحقيقا حقيقا بالقبول وهو الذي اختاره الفحول لكنه لا يدفع
استبعاد العقول فان الاستبعاد ومنشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة
عدمها لان مناط العلم على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها
في ذات الواجب بالوجود الجمعي بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شئ وان كان مسلما مذعنا لكن العقل
قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون على تحقيقه كما حققه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى
الازلية الاستيتية وقال الحكيم بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه
نسبة صورة بيت تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال آلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهنا
يكفي التصور في صدوره العقل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير في
وجهك من غير استعمال آلة او تتصور امرا يتشمر منك الشهوة والشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك

ان الحقيقة الواحدة يصدر عنها مفصل المعقولات كان المعقولات البسيطة عندنا علة المعقولات اعضائه ولكن المعقول البسيط عندنا هو وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصل شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى الاجمالي على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز فيه شيء عن شيء عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا التفصيلي في الانكشاف ولله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم **قوله** وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول **قوله** اما صفة قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد من الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض هيأتها واشكالها وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت النشاء بالبناء اولا في نفسه بقوة خياله ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان الواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سبباله وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي لكونها معلومة له فانه لو لم توجد بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ولا يمكن ان يكون تلك الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منضمة بذاته وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا اعقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل وكل الموجودات منها ولا شيء من الاشياء الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صورة فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله عن الغير وهو خلاف مراتحكم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي في المشرع السابع من الهيات كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى اكثرها قوية الورود لا دافع لها من وجهة هذا المذهب والعلامة صدر الدين الشيرازي وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه لم يات بالشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبة لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق وابطال الباطل تنشيطا للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم الانفعال التجددي ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عنه صاحب الاسفار باحاصله انا لا نسلم ان كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف فليس بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم **اقول** المشاؤن منهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات عليه تعالى ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب

الايراد الاول

عندهم بای معنی اخذ کما لا یخفی علی من نظر مبحث الآلهیات من کتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ایراده الزامی فلا بد من دفع الالزام ولیس بمرفوع الثانی ما فی المطارحات ایضا من انه یلزم انفعال الواجب من الصورة الاولی وهی علة لاستکماله بصورة اخری وان اجیب روا بانها وان کانت فی ذاته فلیست کمالا له فیلزمهم الاعتراف بانها فی ذاتها ممکنة الوجود لا یکون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها یکون کمالا له واجاب عنه المجیب المذکور بان هذه الصور لیست کمالات عندهم لذاته والعلم الذی هو من کمالاته ونعوته هو ما یکون عین ذاته ولا فرق بین صدور هذه الصور عنه تعالی وسائر الاشیاء الخارجیة فی کونها مترشحة عن ذاته تعالی متاخرة بوجودها ووجوبها عنه ونسبتها الیه لیست الا بالوجوب والفعلیة لا بالامکان والقوة ولا منافاة بین ان یکون الشیء بالقیاس الی الماهیة ممکنا وبالقیاس الی موجده واجبا فکل من الصور وان کان وجودها بعینه وجودها للواجب لکن لا یلزم من ذلک امکان وجوده له تعالی **اقول** لقد اعجبنی هذا الکلام من اوله الی آخره اما فهم انه لو لم تکن هذه الصور کمالات له تعالی یلزم خلوه فی ذاته عن العلم بغیره الذی هو کمال ایضا وفیه نفی لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو فی شرح هدیة الحکمة ان ای نحو من انحاء علم الله تعالی موجب لتکثره فانظر کیف ینکر ههنا کون الصور التی هی علوم کمالات له تعالی ... ذاته وقوله ولا فرق الخ غیر نافع بل معترف لما کانت الصور کالاشیاء الخارجیة فی صدورها عنه تعالی لزم خلوه فی مرتبة ذاته عن تلک الصور وهو مستلزم للجهل فان قال ... ذاته فما ... واجبة لذاتها او واجبة لغیرها علی الاول یلزم تعدد الواجب ... بالذات فلیس بمحال ... التفصیل علی ان الصفة ما یحتاج الی الغیر ویقوم به وهو مناف للوجوب فکیف تتقوم بوجوب وجودها لذاتها وعلی الثانی فهی ممکنة بذاتها لان الواجب بالغیر یکون فی نفسه ممکنا فیکون ذات الواجب فی مرتبة ذاته قبل هذه الصور وان کانت قبلیة ذاتیة خالیا عن العلم وهذه جهالة بینة وقوله ولا منافاة ... ان یکون الخ لا یغنی عن جوع الثالث ما فی المطارحات



ایضا من ان القول بالصور یوجب ان یکون الذی یفید الصور ... ذاته ... شرف ... ذاته ... یمتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة یجوز ان یفعل ویقبل فینهدم بذلک قواعد کثیرة ... یکون ... المحالات کثیرة واجاب المجیب عنه بانک قد علمت ان واجب الوجود مبدأ لکل الاشیاء ومبدأ الوجوب جودها فاذا صدر عنه شیء بواسطة ... فذلک ... بتوسط ایضا فان منه فالجهات العقلیة کلها منبعثة عنه تعالی فلا ینبعث شیء من الاشیاء کیف ... الاشیاء عنه ... ان ... لعروض لیس بممتنع کما فی لوازم الماهیات واطلاق القبول ههنا لیس بمعنی الا ... تعدد ... یلزم انهدام کثیر من القواعد **اقول** هذا ... حیدا فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ لکل الاشیاء لکنه لا نمنع ان ذاته الواجب ... حیث هی هی مجردة عن ... وکثرة الصور انما هی بعد ذاته کما افاده علیه الشیخان فی مواضع من ... غیر ... فی ذاته ... ان یکون الذی یفید صور غیره ذات قلت صدور هذه الصور منه تعالی اضطراری فلا احتیاج الی امر آخر ... ما قلت مع ... رفع الجهل عن مرتبة الذات مما یستنکره العقل السلیم اما قرع سمعک ان الاضطرار نقص فکیف یثبت فی ذات الکمال والقول بان الاضطرار فی صفات الکمال لیس بنقص کما صدر عن البعض مما لا یقبله اهل الکمال فافهم ولا تعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع ما فی شرح الاشارات

من انه يلزم التكثر في ذاته تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة في ذاته
بعد ذاته وعلى ترتيب الاول والثاني والثالث ما يقدح في وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من
كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى
لا يقدح في بساطته واشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة
فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وتجد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا
لكن غرض المورد ان وجود الكثرة في ذاته تعالى وان كانت بعد الذات ايضا ينافي كثيرا من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى
على وسيع النظر ولو لا البساطة من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر
عن صاحب هذا المذهب ايضا في مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة في حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع
الاشياء عنه تعالى كل شيء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم وذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني المدخول عليه مما لا ينفع ف الايراد الخامس
لنا مسئلة في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط امر حال فيه واجاب المجيب
عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده اشرف واقدس من الممكنات
الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهي لا محالة احرى بان تكون واسطة في الايجاد لهذه الماهيات **اقول**
هذا عجيب جدا فان احتياج الواجب في صدور جميع الممكنات عنه نقص في ذاته وقد فر عنه الحكماء مرارا كثيرة فهل هذا الا القرار
على ما عنه الفرار والصور الالهية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه في مرتبة من المراتب لكنا نستفسر عن كيفية صدور الممكنات
الخارجية بواسطتها هل هو على طريق الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج على الثاني
يجوز ان لا يوجد هذه الصور في ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير
الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات في الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد
للعقل الاول بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان بتسليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذ خلقيته وطبعه وهذه
المفسدة لا تندفع اصلا وما قال ان الصورة الالهية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخطأ فاحش اذ الصور موجودة
بوجود ظلي فتكون اضعف السادس انه قد تقرر في مداركهم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول ف الايراد السادس
هو الصورة وهي اضعف وجودا فانه ح يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا الا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب
ليست بجواهر ولا باعراض فانهم عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن في صفات الواجب لانا نقول
ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام والا ليس المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك في كونها اضعف وجودا
بالنسبة الى الجواهر الموجودة في الخارج لقيامها بالغير وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود السابع قد تقرر في مقره ان العلم ف الايراد السابع
التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها
علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده وخصوصيته
علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فيجوز انها كالمنطوية

الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علمه بغيره لا محالة فاي ضرورة الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة للملزومات في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا في الذهن كان اللازم ايضا موجودا في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لابد ان تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها به موجودة في الخارج فلم يبق الصور صورا التاسع ان هذه الصور لا تخلو اما ان تكون جواهر او اعراضا فان كان الاول لزم ان تكون موجودات عينية كالجواهر الاخر فلابد لصور اخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض العاشر ان هذه الصور المنضمة لابد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فتكون علومها ايضا مرتبة وان كان بالعرض التسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه اخر كثيرة اورد [illegible] ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لا يقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا [illegible] وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لا مجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بانضمام شيء ولا ارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولا تقلد الاموات **قوله** بجذافيرها جمع جذفور بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها **قوله** او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما راوا بطلان القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس ذاته لاستبعادهم كون المباين كاشفا لمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها ويرد عليه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى شق الانضمام وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب باعتبار ما لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع ولا ثالث لهما ومنها ان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان للممكنات نحوا من الوجود الاظلالي في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء والقول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمفهومات مسلّمة كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري سخيف جدا فان [illegible] شيء بحيث يكون ممتازا [illegible] فلا يحصل [illegible] عنه الا بالوجود [illegible] بان [illegible] كانت [illegible] انما يتحقق في وقت وجود [illegible] علم [illegible]

[illegible]

الايراد الثامن

الايراد التاسع

الايراد العاشر

علوا كبيرا وذكر في شرح التجريد الخلاص بوجه آخر وهو انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالنسبة اليه قريب وبعيد او متوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال او الحال بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها فهو عالم بخصوصياتها انتهى ونقل شارح المواقف عن كثير من الاشاعرة ان العلم بانه وجد الشئ والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الآن و اذا ان كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى **اقول** هذا لا ينفع في هذا المقام فانه مع كونه الالا الى القول بالمعية الدهرية التي انكرها المتكلمون يستلزم جهله تعالى في مرتبة ذاته قبل هذه الصفة ولو قبلية بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائي وايضا تلك الصفة لا تخلو اما ان تكون ممكنة او واجبة لا سبيل الى الثاني ورد قول بعض المشائخ كحميد الدين الضريري وغيره ان ذاته وصفاته كلها واجبة لذاته مردود لانه اول المنافي التوحيد وعلى الاول فاما ان يكون صدورها بالاختيار او بالاضطرار الثاني نقص مناف للوجوب وقد فر عنه المتكلمون غاية الفرار وعلى الاول يلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلية بالذات لا محالة لان كل ممكن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فيحصل في ذاته صفة اخرى لها تعلق بالصفة الاولى ونتكلم كذلك في هذه الصفة فاما ان ينتهي الى ذات الواجب فيؤل الى مذهب الحكماء والا فلا يحصل المطلوب فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق **قوله** او غير قائمة به عطف على قوله اما صفة قائمة **قوله** فاما بنفس حضور الممكنات الخ هكذا ذكر في شرح السلم لاحسن المحققين ملا محمد حسن رح وغيره ويرد عليه ان الكلام ههنا في العلم الفعلي المقدم على ايجاد الممكنات وحضور الممكنات عنده تعالى بهذا الوجود لا يكون الا بعد تحققها ووجودها فايراد هذا المذهب في هذا المقام ليس بصحيح الا ان يقال هذا المذهب ايضا في العلم الفعلي وقع للقائلين به بسبب الاشتباه غاية الامر ان يكون غير صحيح كما ان القول بالانضمام غير صحيح فناسب ذكره ههنا بهذا التقريب والتحقيق الذي يظهر لي هو ان الغرض في هذا المقام ذكر المباحث الواقعة في علم الواجب الفعلي اما وجودا كما في مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغيرهما او عدما كما في هذا المذهب ومذهب الاشراق الآتي ذكره ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين اقول وذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا بافي العروة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان الكلام في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري انتهى ويؤيده تحقيقنا انهم باجمعهم يذكرون مذهب صاحب الاشراق في هذا المبحث مع انه مبني على انكار العلم الفعلي كما سياتي ثم **قوله** بوجودها الدهري فالاشياء كلها مع قطع النظر عن تحققها الزماني حاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري الذي لا اول له ولا آخر بل كلها معية [illegible] بنفس حضورها [illegible] الواجب بنفس هذه الاشياء الحاضرة فعلمه تعالى [illegible] الى [illegible] امر آخر ولا يخفى على الفطن فيه هذا المذهب من السخافة اما اولا فلانه لا يشمل العلم بالممتنعات و [illegible] والقول بان علم البعض بالموجود الدهري وبعضها بطريق آخر غير صحيح كما لا يخفى على صاحب الراي النجيح واما ثانيا فلانه لزوم الاستكمال بالغير واما ثالثا فللزوم زيادة صفة العلم على الواجب

فهو مخالف لقواعدهم ولما رأيت الجاري ان براهين التسلسل وغيره في هذه الممكنات الحاضرة منه تعالى بالوجود الدهري هذه في الحاشية
الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشي مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة ومعه تعالى ورد
السيد الباقر واثبت حدوثه انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب علينا ان نذكر
بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام في الكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل فنقول **المبحث الاول** الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار الحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية بالذات وبواسطته
تتصف الزمانيات بها وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي يقال له انه ماض وما كان
في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وهناك امر آخر معبر بالدهر والسرمد وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه
لان التغير والتقدم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك
تغير اصلا فالدهر وجود واقعي بحسب المضي فيه والحضور والاستقبال بل كل الاشياء الموصوفة بالتغير الزماني موجودة هناك مجتمعة لا تغير
فيها اصلا فالعدم في زمان ما بخصوصه [illegible] لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بحسب الوقوع في زمان آخر
فهو اعم منه بحسب التحقق [illegible] العدم [illegible] المعدوم الدهري لجواز ان يكون الشي غير زماني كالعقول والنفوس
المجردة فانها تتصف بالعدم [illegible] فهي [illegible] حاق الواقع غير معدومة فيه والمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر
كما يكون للمستقبل [illegible] بغير عكس وكل موجود في الزمان موجود في الدهر
من غير عكس فالامور [illegible] في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا باعتبار
فحاق الواقع [illegible] الى معية الامر [illegible] اذا قيس الى نسبة بعض الامور الثابتة كالواجب
تعالى مع البعض كالعقول يسمى سرمدا [illegible] الوجود الدهري تارة والوجود السرمدي تارة **المبحث الثاني** صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين [illegible] المتقدم وان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة
الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء [illegible] زمان لم يكن موجودا فيه ثم وجد كالحوادث اليومية [illegible]
ويقابل كل منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن [illegible] الى شي آخر والقديم الزماني عبارة [illegible]
بين الحدوث الذاتي والحدوث الزماني عموم وخصوص مطلقا [illegible] الحدوث الزماني [illegible] فيه الحدوث
من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيه الحدوث الذاتي [illegible] الذاتي والقديم الذاتي [illegible]
ظاهر [illegible] القديم الزماني عموم وخصوص من وجه [illegible] الواجب لوجود القديم الزماني فيه [illegible]
[illegible] الحوادث اليومية فانه [illegible]
[illegible] القديم الذاتي [illegible] النسبة بين التقدم [illegible]
[illegible]
الوجود الدهري والسرمدي [illegible] والاشياء [illegible]
بحسب الزمان وهي وان كانت معدومة في [illegible]

بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده فی زمان وجد فیه لایرتفع والا لصدق النقیضان وانعدامه فی زمان لاحق
لا یرفع وجوده فی زمانه فاذن هو موجود فی زمانه السابق وهو نحو من انحاء وجوده الدهری فکیف تکون معدومة فی الدهر
فالزمان مع ما فیه بقلیله وکثیره کله موجود فی الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتکلمون فلا وجود للوجود الدهری عندهم وقد ابطلوه
ببیانات عریضة لا یتحملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزمانی والزمان مع الزمانیات کلها عندهم حوادث زمانیة بمعنی انها
لم تکن ثم وجدت فقبلیة الله تعالی علی الزمان وما فیه عندهم قبلیة حقیقیة وعند الفلاسفة قبلیة ذاتیة ومعیة دهریة والمستقر فی العلوم
لما آمن بوجود قبلیة الله تعالی علی الممکنات باسرها زمانا کان او زمانیا ولم یهتد الی القول بالقبلیة الحقیقیة التی اختارها المتکلمون
لتفوهه فی مسانفة الفلسفة اخترع قولا آخر لم یسبقه الی مثله احد ولم یسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول بالحدوث الدهری هو الذی
اشار الیه الفاضل المحشی فی حاشیة الحاشیة وتقاصر المخترع المذکور علی ما اخترعه فی تصانیفه حتی صنف فیه رسالة مستقلة وفرع علیه
تفریعات شتی وخلاصة تحقیقه ان مطلق القبلیة التی تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما یکون لکون المتحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل
من دون التکون حاصلا لما هو بعده فان کان ذلک بحیث یتخلل بینهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد بالذات
وهو من حدود الممتد بالذات کانت زمانیة والا کانت دهریة وسرمدیة والزمان اذ ثبت تناهیه فی جانب الماضی دون
المستقبل ببرهان التطبیق کان عدمه سابقا لا سبقا زمانیا بل دهریا وکذلک یکون للواجب باعتبار عن سبق العدم علی وجوده قبلیة
علی الزمان فاذا وجد الزمان یکون سبحانه وتعالی معه فیقع المعیة فی حیز القبلیة نعم لا یمکن فی السبق الدهری ان یترتب قبلیتان
وبعدیتان متعاقبا الحصول وانما یحصل ذلک فی السبق الزمانی لعدم الاستداد فی طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا علی ب
بالسبق الدهری وهو علی ج کذلک کانا معدومین معا مع وجودا ثم اذا وجد ب وج بعد معدوم یقع تقدر فی عدم ج ووجودهما
فاذن یکون سبق آ علی ج بحسب استمرار الوجود وتمادی العدم والکلام کان فی سنخ الدهر فظهر انه لا یمکن ترتب البعدیتین والقبلیتین
بحسب سنخ الدهر ولکن لا بد من وجود القبلیة هناک ایضا وهی من صفات الجاعل ولیس للعقول سبیل الی درکه ولا غائبة فیه لان البرهان
یوجب ان یکون هناک تقدما سرمدیا مجهول الکنه فان الحادث الیومی مثلا متخلف عن الواجب فیکون هناک قبلیة ولیست بزمانیة
فانها انما تکون بالذات للزمان وبالعرض للزمانیات والواجب متعال عن ذلک ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب کان له
عن اولها الی آخرها قبلیة والکل فی ذلک سواسیة فان قبلیته علی آدم کقبلیته علی نبینا صلی الله علیه وآله وسلم من غیر تعاقب
وترتب والفلاسفة ایضا لا ینکرون هذه القبلیة لکنهم یشرکون المبدعات ای العقول فیها بالله تعالی ونحن نجعل
المبدعات البریئة عن الحوادث الزمانیة مع الحوادث الزمانیة سواء فی قبلیة الواجب علیها ونحکم علی الممکنات
بان وجودها بعد البطلان فی وعاء الدهر اذ لو کان بعضها مستمرا غیر مسبوق العدم وبعضها مسبوقا به کان الواجب مع
المستمر والمسبوق بالعدم معدوم فی الدهر ثم هو سبحانه وتعالی صار معه اذا وجد فیلزم حصول امتداد فی الدهر عروض النسبة
متصورة امتدادیة للواجب فتعین ان لا یکون من الممکنات مستمرا وهو بدیهی البطلان او کلها مسبوقة بالعدم فهذا هو
المطلوب هذا محصل کلامه وقد شنع علیه تشنیعا بلیغا العلامة الجونفوری فی الشمس البازغة بان مطلق القبلیة والبعدیة المتنافیتین
فی الاجتماع لا تتعقلها الا حیث یکون امتداد محقق او موهوم اذ لا یکون فیه امتداد اصلا لا یتصور فیه عدم ثم وجود وقولنا

لم يكن فكان او كان الصادق سلبا ثم صدق الايجاب بنحو ذلك لا يخلو عن ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض والعدم البحت فاذن قد انقلبت ريح الملامة واستدارت رحى التشنيع عليه وما ذكره من وقوع الوجود في حيز العدم فمما لا محصل له فانه اذا كان الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد وهناك كيف يمكن ان يتعاقب فيه امران اللهم الا ان يكون هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يحيط به ويكون التعاقب بلحاظه وبالجملة فقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية لا تتصور انفصالا عن ان لقصد قها فلا يصح القول بالحدوث الدهري بل كل شيء فهو مع الواجب تعالى بحسب الدهر لا قبلية هناك ولا بعدية ولا امتداد هذا خلاصة ايراده وقد اطال الكلام على جملة جملة من جمل ذلك المخترع فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الشمس البازغة ولولا ضيق المقام لذكرناها قوله او بحضور الصورة الجوهرية هذا انما ينسب الى افلاطون الالهي واستاذه سقراط وتحريره ان للاشياء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجي وهو الذي يكون مناطا لاجراء الاحكام والآثار الحقيقية والاشياء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثاني الوجود الذهني وهو اضعفها سواء اختير مذهب حصول الاشياء بانفسها او باشباحها والاشياء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنية كلها اعراض لوجودها في الموضوع وهناك وجود ثالث كانه برزخ بين هذين الوجودين وهو عبارة عن وجود صور الاشياء الخارجية قائمة بذاتها قبل وجود ذوي صورها فان قلت كيف يمكن قيام هذه الصور بانفسها مع ان فيها اعراضا [illegible] في العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن في الميزان عند الحساب وهي اعراض ويرد على هذا المذهب بعض الايرادات الواردة على شق الانضمام وقد بالغ رئيس الصناعة في كتبه في تشنيع هذا المذهب اي القول بالمثل المجردة المنسوبة الى افلاطون وهي المعروفة بالمثل الافلاطونية فقال في الفصل العاشر من المقالة الثانية من برهان الشفاء [illegible] موجودة لكل معقول حتى للطبيعيات فسماها اذا كانت مجردة مثلا واذا اقترنت بمادة صورا طبيعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبيعية لا تكون هي هي اذا جردت عن المادة والصور التعليمية لا تقوم بلا مادة والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو في الفلسفة الاولى دون المنطق والعلوم الاخر انتهى ثم قال في ثاني رابعة [illegible] اول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى [illegible] انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحوها واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسان معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس الفاسد فهو اذا المعقول المفارق انتهى وقال المتبحر [illegible] في القبس الخامس من القبسات في [illegible] رسالة المثل الافلاطونية في المشهور الدائرة على الالسنة منتشرة في هذا المعنى [illegible] المرسلة الموجودة [illegible] عالم الاعيان [illegible] عن الافراد [illegible] المعلقة الموجودة [illegible] لا في محل ولا في زمان [illegible] عالم المثال المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين الماديات والمجردات في مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية اي [illegible] الموكلة على جملة [illegible] كل اشخاص [illegible]

مخصوص فليعلم انما بما عدا التفسير الاخير باطلة انتهى كلامه وتم مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصيل فنقول قد تواتر النقل عن الحكماء
قديما وحديثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها بالمثل الافلاطونية وقد اختلفوا في المراد بها بناء على ان للمثل تفسيرات في مواضع
مختلفة فقد تقرر في مبحث الصور النوعية بارباب الاجسام والطلسمات وتحقيقه الاجمالي ان الحكماء المتالهين وحكماء الفرس ومن
يحذو حذوهم كالشيخ المقتول في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وهياكل النور ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام
النامية وقد استدلوا على ذلك بان الوجدان يشهد بامتناع صدور الافعال المختلفة في النبات مثلا عن القوة العديمة الشعور التي
سماها المشاؤن بالصور النوعية وهؤلاء الاشراقيون يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطاوس مثلا
انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات الانواع الى اربابها المجردة المسماة
بالمثل والمشاؤن وان ذكروا في كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شيء منها مما ينفع ويهدي الى الصواب والتحقيق انه لا سبيل
الى المناظرة مع الالهيين في هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة في خلواتهم وجلواتهم لاثبات هذه الارباب فليس
للمشائين في ظلمات الدلائل الظاهرة ان يناظروهم كما انهم لا يناظرون ارسطو وابرخس وبطلميوس في ما دونوه على ما وجدوه
في ارصادهم وقد تقرر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لا شيء وقد تقرر في باب تقسيم
العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذي ذهب اليه الشيخ المقتول ومن قبله
من الحكماء المتالهين ومن استدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل العظمة مثلا لا تكون في الاذهان لامتناع
انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لتراها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة متميزة وليست
في العقول المجردة لكونها جسمانية فبالضرورة تكون في موضع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل وهو الذي ذهب اليه
الحكماء المتقدمون كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على انكار الوجود الذهني اما على القول به
كما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده في الذهن ولو لم يلزم تطبيق الكبير على الصغير نشاء من الاشتباه بين الوجود الخارجي
والذهني وقياس احدهما على الآخر فافهم ولا تتخبط وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم
على الطريق الذي شاهدناه سابقا فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم فلا جرم يكون في عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال
فموجودات هذا العالم تكون موجودة فيه بعد انعدامها عنه وتكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم
العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح فصوص الحكم وقد دون المشاؤن لابطال هذا العالم في اسفارهم وجوها
كثيرة لا تشفي العليل واحد منها وقد تقرر في باب العلم بالصور القائمة بنفسها المجردة عن المادة عند رهط خالفها اذا عرفت هذا
فاعلم ان منهم من ينسب وجود الماهيات المجردة في الخارج الى افلاطون بناء على تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعا بليغا بانه كيف
يمكن وجود الماهيات المعراة عما به الامتياز كما لا يخفى على ذي فطانة ومنهم من ينسب اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء
بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل المحشي ههنا تبعا لمن سبقه ويرد عليه انه كيف يمكن
قيام الصور بنفسها قبل وجود ذي صورها فان من الصور صور الاعراض وهي طبائع ناعتية لا يمكن ان تقوم بنفسها وتخلص عنه

العلامة الكوفاموی فی منہیات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلک الاشیاء باعتبار حضورہا عنده واطلاق الصور علی
الاشیاء باعتبار حضورہا العلمی شائع عندہم وانما سمیت مجردة لعدم تغیرہا بہذا الاعتبار واراد بقیامہا بذاتہا عدم قیامہا بذاته
تعالی انتہت ولا یخفی علیک ما فیه من الفساد فان الکلام فی العلم الفعلی المتقدم علی وجود الممکنات الازلی فکیف یکون المراد بالصور
نفس الممکنات واما ما افاده احسن المحققین فی شرح السلم ان مراده بالقائمة بنفسہا ان لا تقوم بالعالم بہا وح یجوز ان یکون صور الاعراض
کالسواد والبیاض مثلاً قائمة بالمحال کالاجسام مثلاً غیر قائمة بالباری تعالی فان قلت علم السواد بدون الجسم ممکن قلت لعل
لا یکون فی علم الباری تعالی لامر لا نعلمه الا ہو انتہی کلامه فما لست احصله فافہم والتحقیق ان حمل کلام افلاطون علی التفسیر الاول
والثالث اولی ولم تقم دلیل قوی علی بطلانہما بعد والیه یشیر کلام المحققین ان شان افلاطون اجل من ان یقول بوجود الماہیات
المجردة فی الخارج وکذا القول بالصور العلمیة المجردة القائمة بنفسہا رکیک ایضاً فاستقم ولا تلتفت الی صنیع المتاخرین حیث
نقلوا قوله فی کل موضع من المواضع المذکورة وفسروه فی کل باب بتفسیر یلیق به والله اعلم بما فی ضمیر عباده قوله او حضور الاشیاء ای
الاشیاء الحاضرة قوله حضور اشراقیا ہذا ہو مذہب الشیخ شہاب الدین السہروردی الالٰہی المقتول وہو مبنی علی انکار العلم المنطبع
علی ما ہو مقرر عنده وتحریره علی ما فی حکمة الاشراق وشرحہا لمولانا قطب الدین الشیرازی انه قد تبین ان الابصار لیس بشرط
انطباع الشبح ولا بخروج الشعاع عنده علی ما ہو تحقیقه بل یکفی فیه عدم الحجاب بین الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر
للعضو الباصر یقع للنفس علم اشراقی حضوری وقد مر ماله وما علیه ولما کان حال الابصار ہذا فالواجب تعالی لکونه نوراً محضاً لا یمکن
احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غیره عن ذاته لا بد ان یکون ظاہراً له وغیره ایضاً ظاہراً له بلا احتیاج الی صورة او غیرہا فلا یعزب
عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض اذ لا یحجبه شیء عن شیء واذا لم یحجبه شیء عن شیء فیدرک جمیع الاشیاء بالاشراق
الحضوری الذی ہو شرف علمه وبصره واحد وعلمه بذاته ہو کونه نوراً لذاته وعلمه بالاشیاء ہو کونہا ظاہرة له علی سبیل الحضور الاشراقی اما
بانفسہا کاعیان الموجودات من الماہیات والمجردات وصورہا الثابتة فی بعض الاجسام کالفلکیات او بمتعلقاتہا کصور الحوادث
الماضیة والمستقبلة الثابتة فی النفوس الفلکیة فانہا وان لم تکن ظاہرة له بانفسہا لکنہا ظاہرة له بمتعلقاتہا التی ہی مواضع الشعور
المستمر للمدبرات العلویة لاحاطته اشراقه الظہوری بالمدبرات وہی النفوس الفلکیة بالذات وبما فیہا من صور الحوادث بالعرض فعلمه
بالاشیاء اضافة لکونه عبارة عن ظہور الاشیاء وظہور الشیء للشیء اضافة وحقیقته عدم الحجاب الذی ہو شرط الابصار وہو
مفہوم سلبی لا احتیاج الیه فی ادراکه تعالی لانه لا یحجبه شیء عن شیء [illegible] ان العلم انما ہو عبارة عن الظہور والانکشاف وانما یحتاج
الی الصورة عند المشائین عند غیبة المدرک [illegible] النفس التی ہی مدرک للکلیات والجزئیات لم یحتج الی تحصیل
صورة کما انه لم یحتج فی ادراک ذاته وصفاته [illegible] الی تحصیل صورة وعند صاحب الاشراق کل ما سواه حاضر عنده فہو یدرک
جمیع الاشیاء والخارجیة من دون حاجة الی تحصیل صورة لکونه نوراً ظاہراً بذاته وغیره ظاہراً له فاذا کان حال النفس ہذا فما ظنک
بالواجب المطلق الذی ہو فی اعلی مرتبة النوریة وله اضافة الابداع الی ما سواه الذی ہو اعلی ضروب التاثیر وله السلطنة العظمی
والقہر الاتم فلا جرم یعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواہا وما یتمثل لہا او ینطبع فیہا بمجرد اضافة الآتیة فکان علمه
بذاته لا یزید علی ذاته اتفاقاً کذلک علمه بالاشیاء لا یزید علی اضافته الی الاشیاء وہذا حاصل ما ذہب الیه ہذا الشیخ [illegible]

امور الاول وهو اقواها ان هذه الاضافة التي جعلها علما لا توجد الا بعد ايجاده الممكنات فيلزم الجهل قبله ويبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الغريب واجاب هو بنفسه عنه في حكمة الاشراق بان توضيحه ان جودة النظام وحسن الترتيب ليس مبنيا على علمه الفعلي بل هو من ظلال النسب الشريفة والترتيب الواقعة بين المفارقات فان العقول المسماة بالانوار الالهية كثيرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فهذه الامور تابعة لذوات اربابها وهيئاتها وهيئاتها ونسبها لنسبها فلا احتياج الى اعتبار علمه الاجمالي الفعلي ولا يذهب على الفطن بان فيه فانا سلمنا ان هذا النظام تابع لذلك النظام الاشرف لكنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلك العالم وهكذا فلا بد ان يلجأ الى القول بكون ذاته بحسب قوته الالهية مشتملة على افضل نظام دفعا للدور والتسلسل وح يلزم خلاف ما ادعاه ويثبت ما هو مطلوب المشائين من ان علمه بغيره منطو في ذاته لا احتياج فيه الى غيره فان قلت تبعا لما في حكمة الاشراق في رد مذهبهم بان المعلومات غير ذاته تعالى قطعا فيجب ان يكون علمها ايضا غير ذاته لا عينها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وكلاهما منتفيان الثاني ان كون العلم اضافة محضة كما هو مفاد كلام صاحب الاشراق غير صحيح سواء سميت تلك الاضافة اشراقية او لا لان الاضافة تتوقف على وجود الطرفين فيلزم الحاجة في اشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لا يخفى على احد الثالث هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان الاول يلزم ان لا تميز عنده تعالى بعض الاشياء عن بعض لوحدة ما به الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشاف قلت هيهات ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء كل شيء منها على حدة فلا بد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يتاتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه واستبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلاثة تبطل مذهب هذا الشيخ الجليل ويرد عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب واما ما اورد عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة لقوله لكون الاضافة علما لا يصح اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام والقول بان مقسم العلم في اوائل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب ومذهب المشائين القائلين بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته يباين ذواتها كما لا يخفى **قوله** ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقها واحد وليس الثبوت امرا آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم وممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شيء واما المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض ليس بشيء ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع

الاول

الثاني

الثالث

وأما الدلائل فهي مذكورة ذكرا كثيرا للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والاربعين والتهذيب وغيرها وانما تركناها ههنا احترازا لئلا يطول الكلام ويتشوش المرام ولكن مقتضى ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشيء وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة التي قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى للحدوث الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب واما انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلمنافاته الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شيء قدير وجه الاستدلال به ان اسم الشيء يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي الهذيل العلاف ومتبعيهم من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها حال عدمها وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلا بد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فيدل عليه انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان الطلوعان معدومان في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على امتياز كل منهما عن الآخر وايضا انا نعلم انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران فقد تميز احد المعدومين عن الآخر وايضا انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال وسعادات ولا يحدث لنا مضرات وآفات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما وايضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر وقد يجاب عن هذه الحجج بان هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج لكنها موجودة في الذهن ولهذا صح وقوع الامتياز بينها فلا يثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم انه ليس بشيء لانه مبني على الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه فكيف يكون هذا الجواب حجة عليهم فعندهم ليس الموجود الا الموجود الخارجي وما لم يوجد في الخارج فهو معدوم فهذه الاشياء مع عدمها في الخارج متميزة فلا بد ان يكون فيها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال باق على حاله ويمكن ان يقال لما كانت دلائل الوجود الذهني قوية ووجوه انكاره سخيفة بنى المجيب كلامه على الوجود الذهني فالاولى في الجواب عن الحجة المذكورة ما ذكره الامام الرازي رحمه الله في الاربعين نقضا عليهم انا نجد من انفسنا ادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك الباري ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل ههنا مع انها ليست متقررة اصلا والصورة الثانية العلم بالنسب كحصول هذا الجسم في هذا الحيز دون غيره والصورة الثالثة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود فيلزم عندكم كون العدم المطلق ثابتا ولم يقل به احد ونظائره كثيرة كلها تدل على ان العلم بالشيء وحصول الامتياز لا يقتضي ان يكون متقررا ثابتا في الخارج ومنها قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمي الامر الذي سيكون غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا وجوابه ان التمسك بهذه الآية لا يقتضي الا اطلاق اسم الشيء على المعدوم لا كون الماهية متقررة حقيقة لجواز اطلاق اسم الشيء مجازا باعتبار ما يؤول اليه الآية التي عولنا عليها

قوتہ بحسب الاثر والمعنی فکان التمسک بتلک الآتیۃ اولی اذا عرفت ہذا کلہ فاعلم ان المعتزلۃ ذہبوا الی ان علمہ تعالی الفعلی بالممکنات
بثبوتہا ثبوتا خارجیا فان الممکنات وان کانت معدومۃ حالۃ العلم الفعلی لکن لہا نحوا من الثبوت بہا تنکشف الاشیاء عندہ تعالی
ولا یخفی علیک ما فی ہذا المذہب من السخافۃ اما اولا فلما عرفت انہ لا یعقل امر آخر مسمی بالثبوت سوی الوجود الخارجی او الذہنی
فالممکنات قبل وجودہا فی الخارج معدومۃ خارجا وذہنا فکیف یتعلق علم الواجب بہا واما ثانیا فللزوم احتیاج الواجب فی صفتہ
الکاملۃ الی غیرہ واما ثالثا فللزوم الجہل فی مرتبۃ ذاتہ واما رابعا فلجریان برہان التطبیق وغیرہ من براہین ابطال اللاتناہی فی
تلک الممکنات الثابتۃ فیبطل کما یبطل بہ الانضمام علی ما مر تحقیقہ **قولہ** او ثبوتا علمیا ہذا ما ذہبت الیہ الصوفیۃ الصافیۃ وہو قریب
من مذہب الاعتزال بل کانہ ہو فیرد علیہ ما یرد علیہ قال صاحب الفتوحات المکیۃ فی الباب السابع والخمسین بعد ثلثمائۃ
فنہا اعیان الممکنات فی حال عدمہا رائیۃ ومرئیۃ وسامعۃ ومسموعۃ برؤیۃ ثبوتیۃ وسمع ثبوتی فعین الحق سبحانہ ما شاء من
تلک الممکنات فوجہ علیہ دون غیرہ ولم یزل الممکنات فی حال عدمہا الازلی لہا تعرف الواجب الوجود وتسبحہ وتحمیدہ تسبیح وتحمید
ازلی قدیم ولا عین لہا موجودۃ انتہی وفی الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن کان مؤمنا ظہر بتلک الصورۃ فی حال وجودہ وقد علم
اللہ ذلک منہ انہ یکون ہکذا فلذلک قال وہو اعلم بالمہتدین ثم قال ما یبدل القول لدی وما انا بظلام للعبید اما قدرت
علیہم الکفر الذی یشقیہم ثم طلبتہم بما لیس فی وسعہم بل ما علمناہم الا بما اعطونا من نفوسہم مما ہم علیہ فان کان ظلما فہم الظالمون و
لذلک قال وما ظلمناہم ولکن کانوا انفسہم یظلمون وکذلک ما قلنا لہم الا بما اعطونا من نفوسہم ان نقول لہم وذاتہم معلومۃ لنا بما ہی
علیہ من ان نقول کذا وکذا ولا نقول کذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول انتہی فہذہ العبارات واشباہہا تدل علی ان مذہبہم
ثبوت الماہیات منفکۃ عن الوجود العینی فلا فرق بین مذہبہم ومذہب المعتزلۃ الا بانہم یقولون بالثبوت الخارجی والصوفیۃ
یقولون بالثبوت العلمی وہذا الفرق لا یفید نفعا فان البرہان قائم علی استحالۃ تقدم الماہیۃ علی الوجود تقدما ولو بحسب الذات
فضلا عن التقدم بحسب العین والتحقیق ان الصوفیۃ الصافیۃ لعلو شانہم ان لا یتفوہوا بمثل ہذا القول السخیف کما تفوہت بہ
المعتزلۃ فاما ان نتوقف فیہ حتی یحصل لنا مثل ما حصل لہم من الکشف الشہودی والحضور الوجودی فنطلع علی ما اطلعوا علیہ او
نقول انہ راجع الی مذہب المتاخرین القائلین بان علم الواجب بالممکنات بنفس ذاتہ بادنی تاویل وان کان ظاہر عباراتہم ینکر
ذلک وان شئت الاطلاع علی تاویل ارجاعہ الیہ فارجع الی الاسفار الاربعۃ فان فیہ تاویلا نفیسا وتحقیقا شریفا بہ یخرج مذہب
الصوفیۃ عن حیز الاعتزال **قولہ** کالسرابیات تعلم ان القیاس علی الصورۃ السرابیۃ فاسد لانہا موجودۃ فی الحس المشترک
وان لم یکن منشؤہا صحیحا **قولہ** او باتحاد المعقولات مع العاقل وفی بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد بہ الواجب والفلاسفۃ
لا یتحاشون عن اطلاقہ علیہ تعالی عن ذلک وہذا المذہب منسوب الی فرفوریوس ولا یخفی سخافتہ لبطلانہ علی احد لو لم یاول
وکتب الشیخ الرئیس کالشفاء والنجاۃ والاشارات وکتب الشیخ المقتول کالمطارحات وحکمۃ الاشراق والتلویحات وکتب
غیرہما ککتاب بہمنیار المسمی بالتحصیل وکتب المحقق الطوسی والامام الرازی وغیرہم کلہا مملوۃ من ابطال ہذا المذہب **قولہ**
قد عرفتک سابقا ان ہذا المذہب من احد شقوق العینیۃ فذکر الفاضل المحشی ہذا المذہب علی حدۃ مع ذکرہ مذہب العینیۃ
سابقا تسامح واضح فاستقم **قولہ** فہذہ عشرۃ مذاہب اقوال بل تسعۃ والعلامۃ الشیرازی ذکر فی الاسفار سبعۃ مذاہب

فلم يذر شيء عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي بهنا وهو ان له تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى آخر الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشيا بالصور متعددة وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانا متحدان بحسب اللزوم الواقعي فعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب ولا وجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر فاذن لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات ولا يذهب عليك انه ان اراد عدم لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح للزوم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات العديدة وما قال بعض الناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان لصاحب المذهب ان يقول المعلول الاول وجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم باي وجه كان باطل فلا باس في صدور المعلول الاول بغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة ورويته لا لبطل اللزوم وهذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان القول بالصور الحاصلة يفضي الى التسلسل والاضطرار حيث قال في التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة لا يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقلية لها كانت [illegible] فيلزم [illegible] من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل الى لا نهاية [illegible] والتي اقول [illegible] في العلم على سبيل التفصيل لا رتقت الى خمسة عشر مذهبا الاول [illegible] والثاني انه [illegible] العلم بالجزئيات من حيث هي جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه لا يعلم [illegible] الكل [illegible] قائمة فيه والسادس انه [illegible] ذات تعلق بالممكنات [illegible]

[illegible]

الاول بذاته وماسواه بواسطة العقول القدسية فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب وقد مر تحقيق كل منها ولنا الحمد وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه تعالى جزاه ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه من غير اعتبار الشقوق الواقعة في كل اصل فهي اربعة بحسب الاول انه لا يعلم علما تاما ماسواه كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثاني انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة به والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة اصول وماسواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشي على ذكر عشرة مذاهب مع ايراد حرف الترديد الدال على الحصر واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا كله في علم الواجب واما المذاهب الواقعة في علم النفس فهي ترتقي ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهني والثاني مذهب المحقق المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه بحصول الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ماله وما عليه والسادس مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق المبين من انه عبارة عن الوجود الانطباعي وحصول الصورة وقد مر من المحشي المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه مذهبان احدهما انها حالة مختلطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة منضمة مغايرة قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادي عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر مذهب من يقول ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضي محمد مبارك في شرح السلم والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود النفس كما استعرفه ان شاء الله علیه في شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازي القائل بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهني مذهبا على حدة وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر مذهبا منها ما قصصناه عليك ومنها مالم نقصص عليك ومن ههنا ظهر ان ما فعله افضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر لا يخلو عن تقصير **قوله** واحقاق الحق في المبسوطات المراد من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان في احقاق الحق تحصيل الحاصل **قوله** المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك شيئا من التحقيقات لتنجلي لك المقام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات اثبات ان المجردات تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنهية ما قال ولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها ويرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس وجودها لنفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات واجيب عنه بان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان المتفحص عن حال وقوع العلم يقول ان الانسان اما ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف مستغنى عنه فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس مطلقها بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهرت ان توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي ليكون تاسيسا ... في قوله وجودها له وقوله وجودها

لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها وجودها لاستكمال نفسها بان يكون اللام للنفع من غير حاجة الى حذف المضاف
كما اختاره الفاضل الخيرابادي والمراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام الشيخ ان الاشياء التي لها مدخل
متعلق بالمنفي
في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الجاعل لاستكمال نفسها اى غرض الجاعل من جعلها ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب
الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس البدنية فان وجودها ليس الا ان تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في انفسها الا ان تكون
آلات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اى لان يحصل للغير الكمال بواسطتها فهي آلات لتحصيل الغير الكمال كالحواس
الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها الا ان تستكمل هذه الحواس الجسمانية بانفسها فلذلك تدرك
المجردات انفسها لا الحواس الثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها فحاصل
كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون غائبة عنها كالعقول والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة
الوجود وكما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلا بد ان تدرك هذه الاشياء انفسها ومنها ما هي حاضرة عند غيرها كالجواسيس فانها حاضرة
عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فلهذا لا تدرك انفسها فان قلت فعلى هذا يكون كلام الشيخ الاول فقط كافيا لاثبات المدعى وهو
علم المجردات بانفسها حضوريا اذ قد ثبت منه ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول المحشي المحقق في المنهية ان الاول يدل على
ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تتعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المطلوب اذ لم
يثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولا يثبت بهذا القدر حضورية علومها ما لم تنضم اليه مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها
لذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكها لذواتها الى حصول صورها فيها وهذا هو حاصل الكلام الثاني ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين
من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضوريا والثالث ان يكون المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع و
بالجملة جوهريتها وبوجودها بالغير القيام بها فحاصل ان الاشياء التي لها دخل في الادراك اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون
ان تحتاج الى موضوع تقوم فيه كالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك بانفسها او تكون قائمة بالغير
بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسم فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك لا تدرك انفسها ورجحان المشار اليه بقوله فلذلك الواقع
في موضعين هو التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى
انها خلقت [illegible] ذواتها لا لغيرها فلهذا تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم تقاعدها ناقصة
والحواس الجسمانية لما كان وجودها لاستكمال غيرها وهو النفس لا لان تستكمل بانفسها فلهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك النفس بواسطتها
[illegible] على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها بنفسه كاف لادراكها لذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اى لكون حضورها عندها تدرك
ذواتها لان الادراك [illegible] ليس الا عبارة عن حضور شيء عند شيء فلما حضرت عند انفسها لا جرم ان تدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة
عند انفسها [illegible] فلا يمكن ان تدرك [illegible] لما ادرك الغير بواسطتها ومن ههنا ظهر ان منع القاضي الكفاموي حيث
[illegible] وجودها لها على [illegible] الاستكمال ثم قال ونعني لها اى التجرد وكون وجودها لها الخ سخيف جدا واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه
بذلك وجودها لنفسها ووجودها لغيرها [illegible] حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها تدرك انفسها لا الحالة والآلات الجسدانية
[illegible] قائمة بانفسها [illegible] تدرك ذواتها لانه لا يكون مناط الادراك هو القيام بنفسه [illegible] الجواهر المادية فانها

قائمة بانفسها الا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشئ لنفسه بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لا بد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور وتجردها عن المادة ومع ذلك ينقض الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاتها انما هو الوجود والتجرد معا فالمفارقات لما كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لا جرم ان تدرك انفسها والالات الجسمانية لما لم تكن قائمة بانفسها ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها فالفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها بالغير ها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات عن المادة وكون وجوداتها لها بمعنى قيامها الا بالموضوع لا مجرد كون وجوداتها لها وقس عليه الثاني فحافظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم **قوله** فان الخ هذا دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها بالغير ها فلا جرم يعود الاشارة اليه الى امر آخر فمن اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ له واخذه فيه فههنا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة ماخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى المجموع الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو ماخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده الاستاذ العلامة سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد وماخذه المفارقة والتجرد فيكون علة للحكم ومدارا له وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهرت سخافة قول الفاضل اللبكني ان في جعل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا **قوله** يدل على اخذ الماخذ فيه يعني الحكم على المشتق لشئ يدل على اخذ الماخذ فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك الماخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسه معه كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اي لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اي لاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قوله في المنهية حاصلا ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ ففي ادراك المفارقات دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزءا من المشار اليه انتهت **قوله** وقس عليه الخ يعني ان المحكوم عليه في قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس [illegible] باعتبار التجرد والمفارقة عن المادة في المشار اليه والا لكفى مجرد

[illegible] تجردا [illegible] دفع ما يتوهم [illegible] الحكم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

واما لترتب المعلولات فی انفسها مع ان النفس الناطقة جوهر بسیط مجرد لا تکثر فیها اصلا قلت التکثر فیها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعد لها للاطلاع علی الامور والاحساسات الجزئیة انما تکثر بحسب اختلاف حرکات البدن بجلب النفع والخیرات ودفع الشرور والمضرات قوله فانطبق علیه الحاصل الآتی قال فی المنهیة هذا تفریع علی قوله المشار الیه المجموع انتهت یعنی لما کانت الاشارة بذلک الی مجموع کون العقول والنفوس مفارقات وکون وجوداتها لها انطبق علیه الحاصل الذی ذکره السید المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشیء و حصوله للذات المجردة الی آخره لکون التجرد ماخوذا ههنا کما هو ماخوذ فی الحاصل الآتی وفیه اشارة الی انه لا ینطبق لو جعل ذلک اشارة الی جزء کون وجودها لانفسها بالمعنیین الاولیین وستعرف تحقیقه فانتظره منتشا قوله سواء کانت باطنة هی الحس المشترک والخیال والوهم والحافظة والمتصرفة قوله ظاهرة وهی القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سمیت بالآلات الجسدانیة لکونها فی الجسد سواء کانت فی خارجه او باطنه قوله بل لغیرها ای لکل واحد من الآلات الثلثة المذکورة فان الآلات الجسدانیة لیست مستقلة لانفسها ولا قائمة الا فی موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلا بد من ان لا تدرک ذواتها لان الادراک من خواص ما یکون وجوده له قوله اذ المراد بها ههنا الخ یشیر الی ان ضمیر هی الواقعة فی کلام السید المحقق راجع الی العین وتفصیل المرام انهم اختلفوا فی حل قول السید المحقق والآلات الجسدانیة وجودها لا لذواتها کالعین مثلا بل لغیرها وهی القوة الباصرة الخ علی اقوال الاول ان ضمیر هی راجع الی الغیر وهذا هو مسلک المحقق الحسن فی حواشیه الا انه یقال کیف جوز ارجاع ضمیر التانیث الی المذکر لانا نقول الضمیر اذا دار بین الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر کما لا یخفی علی من طالع کتب العربیة ویرد علیه وجوه منها انه یلزم علی هذا التقدیر ان یکون القوة الباصرة مدرکة بالاشیاء لانه یحصل لها بسبب العین کمال وهو الادراک للاشیاء مع انه لیس کذلک وقد تنبه لهذا الایراد ذلک المحقق ایضا حیث قال والحق ان القوة الباصرة ایضا لیست مستکملة بالکمال العلمی لعدم اتصافها بالعلم والادراک حقیقة بل حالها کحال العین الا ان وساطتها اقرب من وساطته فان المدرک حقیقة هو النفس ... سواء کانت ظاهرة او باطنة انتهی ومنها انه یلزم علیه ان یکون اطلاق الآلة علی العین یعنی الجرم المخصوص صحیحا ولیس کذلک ویظهر الخلاف مما قال الفاضل الکوفاموی لا یجوز ان یراد بوجودها لها وجودها لنفسها ولغیرها وجودها وقیامها بغیرها لانه یستلزم ان یکون العین قائما بالقوة الباصرة کما یدل علیه قول المحشی علی هذا التقدیر کالعین مثلا بل لغیرها وهی القوة الباصرة انتهی وجه الاستلزام انه مبنی علی ان الضمیر راجع الی الغیر وقد عرفت ما فیه والثانی ما اختاره الفاضل السندیلی من ان ضمیر هی راجعة الی الآلات ... هی القوة الباصرة وقوله کالعین مثال للمنفی ای لذواتها والمعنی ان الآلات الجسدانیة هی القوة الباصرة مثلا ... ای لیست هی قائمة بانفسها کالعین یعنی الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغیرها ای هی قائمة بالغیر وهو محلها فلا یلزم ح ان یکون العین بمعنی الجرم المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما فی هذا التوجیه من التکلفات العدیدة والثالث ما اختاره الفاضل المحشی والیه مال الجمهور وحاصله ان ضمیر هی راجع الی العین وتانیثه باعتبار انه من المؤنثات السماعیة والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العین هو الجرم المخصوص ولیس بحاسة وآلة حقیقة فکیف یستقیم مثالا للآلات الجسدانیة فدفعه بانه لیس المراد بالعین ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له فی الادراک بل المراد به القوة الباصرة لکونها آلة للنفس فان قلت کیف یصح ارادة القوة الباصرة من العین مع انه لا یطلق العین علیها فی عرفهم قلت هذه الارادة مجازیة فیکفیها ادنی مناسبة اقول وههنا توجیه آخر یظهر لی وهو ان الضمیر راجع الی ما هو قریب منه یعنی الغیر الخ

الاصل فی کل ضمیران یرجع الی ما ہو قریب منہ والمراد بالقوۃ الباصرۃ الحس اطلاق القوۃ علیہا شائع والمراد بالعین القوۃ المودعۃ فی التجویف
بتعریفہ جعلہا مثالا للآلات الجسدانیۃ ولمعنی والآلات الجسدانیۃ وجود ہا للنفوس انہا کالعین ای القوۃ المودعۃ فی تجویف ملتقی العصبتین مثالا لما
بغیرہا وہو النفس الناطقۃ فافہم قولہ النابتتین من مقدم الدماغ الخ قالت الحکماء فی تشریح البصر ان صورۃ المبصر تنطبع فی الرطوبۃ الجلیدیۃ
التی ہی من طبقات العین ومنہ الی مجمع النور ومنہ الی الحس المشترک فیدرک النفس بواسطتہ ومجمع النور ہو المسمی بالقوۃ الباصرۃ وہی قوۃ مودعۃ
فی تجویف ملتقی العصبتین المجوفتین النابتتین من مقدم الدماغ ومبدئہ واختلفوا فی کیفیتہ فقیل انہما تیلاقیان وتتقاطعان تقاطعا صلیبیا
یصیر تجویفہما واحدا ثم یتباعدان الی العینین الیمنی الی العین الیسری والیسری الی الیمنی وقال بعضہم انہ ینفذ النابتۃ الیمنی الی الحدقۃ
الیمنی والیسری الی الیسری من غیر تقاطع صلیبی وتمام التفصیل فی اسفار الحکمۃ قولہ ولعدم کونہا مفارقات ایضا تحقیقہ ان مناط الادراک
علی تقدیر ان یکون الاشارۃ الی مجموع الامرین کما ہو مختار الفاضل المحشی مجموع کون وجودہا لہا بمعنی قیامہا بنفسہا وکونہا مفارقات
فلا یکتفی احدہما مجردا عن الآخر للادراک ومناط عدم ادراک الآلات الجسدانیۃ عدم الامرین فان وجودہا لغیرہا وہی مادیۃ ایضا
واما لم یذکر الشیخ الثانی لوجہین احدہما الظہور فان عدم کون الآلات الجسمانیۃ مفارقات ومجردات ظاہر غایۃ الظہور وثانیہما
عدم الحاجۃ الیہ فانہ یکفی لاثبات عدم ادراکہا ذکر عدم احد مناطی الادراک قولہ فاذا کان وجودی لی بالاصالۃ الخ حاصلہ انما
ادرکہ ذاتی علی تقدیر وجدان الاثر منی فی ان یکون وجودی لی بواسطۃ الصورۃ فاذا کان وجودی لی فاتی حاجۃ الی الاحتیاج الی
الصورۃ فتحقق منشأ الانکشاف الاقوی لا یقال فیجب ان یعلم النفس ذاتہ کما ہو حقہ لوجود سبب الانکشاف الاقوی ولیس کذلک
اما تری الی الاختلاف الواقع فی النفس ہل ہو بسیط ام لا وہل ہو حال فی البدن ام لا وغیرہ من المسائل النزاعیۃ ولو کان انکشاف
النفس عندہ حضوریا لا یحتاج الی صورۃ ما لما وقع ہذا الاختلاف فان کل احد یعلم نفسہ لانا نقول علم النفس بذاتہا وان کان
حضوریا لکنہ اضعف انواع العلوم فان مناط الادراک لیس الا حضورہ عندہ وحضورہ عندہ لیس الا بالاجمال فلا یعلم حقیقتہ علی
التفصیل وہذا ہو الباعث لتحیر العقلاء فی حقیقۃ النفس والسر فیہ انہ لا یلزم من العلم بالشئ العلم باجزائہ بالتفصیل ومن ہہنا ظہرت سخافۃ ما قال
الفاضل المیبذی فی شرح ہدایۃ الحکمۃ من ان العلم الحضوری اقوی من الحصولی ضرورۃ ان انکشاف الشئ علی الآخر لاجل حضورہ بنفسہ
اقوی من انکشافہ علیہ لاجل حصول مثالہ عندہ انتہی قولہ والقول الخ ورد لما قال الفاضل السندیلی عند قول الشیخ لم یحتج فیہ نظر فان
وجود الاثر للنفس بمعنی قیامہ بہا وحلولہ فیہا امر وحضور ذاتی لذاتی من غیر متابعۃ الغیر امر آخر وبینہما بون بعید فیجوز ان یکون مناط العلم
ہو الاول فلا یتم الدلیل انتہی ووجہ الرد ظاہر فان کفایۃ وجود الاثر وعدم کفایۃ وجودی لی بلا واسطۃ امر لا یقبلہ العقل السلیم والاحتمال
الصرف وسمتہ یجب سد بابہا قولہ کما ینادی الصدر الی الصدر ای ینادی اول کلام السید المحقق وہو قولہ ان التعقل ہو وجود الشئ
وحصولہ للذات المجردۃ الی انہ حاصل کلام الشیخ الاول علی کل من المعانی الثلثۃ المذکورۃ اما اذا کان معنی وجودہا لنفسہا ولغیرہا
الاستکمال بہا واستکمال غیرہا بہا فلانہ ثبت منہ ان وجود المجردات والنفس لاستکمال لنفسہا فلا بد ان تدرک ذواتہا سواء کان حصولیا
او حضوریا لعلم ان تعقل الشئ وادراکہ لیس الا حضورہ عندہ وحصولہ وتحققہ للذات المجردۃ سواء کان بواسطۃ الصورۃ او بدون تلک
الواسطۃ واما علی تقدیر ان یکون المراد بالوجود لنفسہ ولغیرہ وجودہ لوجود مستقل وغیر مستقل فلانہ ثبت منہ ان النفس والمفارقات
موجودۃ بوجود قائم بذاتہ لا تحتاج الی امر آخر ولذلک تدرک ذواتہا فعلم منہ ان الادراک ہو حصول الشئ عند الذات المجردۃ واما علی

تقدیر ان یکون المراد بہا الحضور عند نفسہ وعند غیرہ فلانہ تثبت منہ ان النفس والمفارقات حاضرۃ عندہا ولذلک تدرک ذواتہا فعلان الادراک ہو حضور الشیء عند الذات المجردۃ **قولہ** والتجزا الی الحجر ای ینادی آخر کلام السید المحقق وہو قولہ فالمجردات لما کان وجودہا لانفسہا الخ الی حاصل کلام الشیخ الثانی وحاصلہ ان المجردات من العقول القدسیۃ والنفوس المجردۃ لما کان وجودہا لانفسہا بای معنی اخذ من المعانی الثلثۃ وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشیء عند الذات المدرکۃ وحضورہ لدیہ ووجودہ لہ فلا جرم تدرک ذواتہا ادراکا حضوریا من غیر احتیاج الی حصول الصورۃ **قولہ** وحصولہ الخ قال فی المنہیۃ انما احتیج الی بیان الحصول لیظہر الارتباط بین الشرط والجزاء اعنی قولنا لما کان وجودہا لہا الخ ولیصح التفریع بقولہ فتعقلہا فافہم انتہت محصلہ ان الشرط فی قولہ لما کان وجودہا لانفسہا یکون تعقلہا ایضا بذاتہا لا یرتبط بالجزاء لان وجودہا لانفسہا اعم من ان یکون بواسطۃ او بغیر واسطۃ فلا یستلزم کونہ حضوریا ولا یصح التفریع بقولہ فتعقلہا الخ ایضا فلذلک احتیج الی الحصول بحیث یظہر منہ اخفاء السید المحقق **قولہ** وحضورہ عندہا ما بواسطۃ الخ ہذا احتمال فی ان الحضور اعم من ان یکون بواسطۃ الصورۃ او بغیرہا ولذلک عرف بعضہم العلم بالحاضر عند المدرک وادعی انہ یشمل جمیع انحاء العلوم بخلاف حصول الصورۃ من الشیء عند العقل او الصورۃ الحاصلۃ من الشیء عند العقل فانہ لا یشمل الا الحصولی فیندفع ما اورد علیہ من انہ کما ان التعریف بالحصول لا یشمل الا الحصولی کذلک التعریف بالحاضر لا یشمل الا الحضوری والتحقیق ان الحصول والحضور والوجود کلہا الفاظ مترادفۃ نعم قد یخص الحصول بما یوجد فی الذہن بالواسطۃ والحضور بما یوجد بغیر الواسطۃ وہو المتعارف فی بحث العلم **قولہ** المتحدۃ معہ قد یقال الحاصل فی الذہن ان کان مساویا للہویۃ الخارجیۃ یلزم المحالات الکثیرۃ ککون الذہن حارا او باردا عند تصور الحرارۃ والبرودۃ وکون الذہن طویلا عریضا عمیقا عند حصول زید فیہ وان لم تکن مساویۃ معہ فلم تکن الہویۃ حاصلۃ فی ذہننا معقولۃ لنا واجیب بان الحاصل نفس الماہیۃ لتلک الہویۃ فیتخالفان فی الاحکام وذلک لان الحاصل ماہیتہا بحذف المشخصات فلا یلزم ان لا تکون الہویۃ معقولۃ الا وہذا ہو سبیل حصول الاشیاء فی الذہن **قولہ** وحضور الصورۃ العلمیۃ عندنا ولہذا احتج صحابۃ الانضمامیۃ والانتزاعیۃ فالعلم بہا علما حضوریا بل حصولیا فقولہم علم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری لیس علی اطلاقہ وبہ ظہرت سخافۃ ما ذکرہ العلامۃ الجرجانی فی شرح المواقف تبعا لصاحب المواقف من ان وجود النفس حاضر عندہا فیکون العلم بالوجود حضوریا لا محالۃ مکان بذاتہا انتہی وذہب الامام معظم الوجود انتزاعی فلا یمکن ان یکون علمہ حضوریا **قولہ** والمجردات لما کان وجودہا لانفسہا الخ تفصیلہ ان النفوس والعقول المجردۃ وجودہا لانفسہا وکل ما کان وجودہ لہ یکون علمہ علما حضوریا فعلم النفوس والعقول بذواتہا حضوری اما الصغری فلان المراد بوجودہا لہا انہا مستکملۃ بذواتہا وحضورہا عندہا او قیامہا بانفسہا وکل ذلک موجود فیہا بداہۃ واما الکبری فلان ما کان وجودہ لہ لو احتاج الی اثر آخر غیر ذاتہ فانما یدرک ذاتہ بوجودہ لہ بواسطۃ ذلک الاثر ولما کان وجودہ لہ فلا حاجۃ الی اخذ الاثر الآخر **قولہ** ہو وجودہا لہا الخ اقول الغرض منہ ان منشا انتزاعہما نفس الذات من دون الاحتیاج الی حیثیۃ اخری لا ان الوجود بالمصدر محمول علی المشتق المصدر

وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري
صادقا ومحمولا على الوجود المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح اصلا اذ لتصادق المصادر عنده مشروط بكون احدهما
حصة للآخر انتهى وجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي على الحمل وليس كذلك على ان حمل المصادر بعضها على
البعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما المرادفة كالجلوس والقعود واما كون احدهما حصة للآخر كوجود زيد
للوجود فالتقصير على الاخير تقصير قوله كما هو شان العلم الحضوري بانفسها قال الشيخ المقتول في التلويحات كنت زمانا شديد
الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسألة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم
لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكماء المعلم الاول ارسطو على هيئة
اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسألة فقال لي ارجع الى
نفسك فتنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فتكون لك قوة اخرى او ذات يدرك
ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك اور كت لا باعتبار اثر فقلت بلى فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس
صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات فاخترت الثاني فقال كل صورة في
النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمتنع الشركة وان فرض منعها لمانع آخر وانت مدرك ذاتك فهي
مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوم انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا وانا ونحن
معاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا غير للاثر المطابق
ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
بحصول صورة متخصصة في ذاتك قد عرفت استحالته قلت لا بل على سبيل الصفات الكلية قال انت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا ما
اخذت من الصورة الكلية قلت فارشدني قال فاذا درست انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها
فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات
ففي ذاته ثم اخذ يثني على استاده افلاطون الالهي ثم تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه فقال
لا ولا الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبد الله
التستري وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا عنه الى العلم الحضوري
الاتصالي الشهودي وما شغلوا بعلائق الهيولى فلهم الزلفى وحسن مآب ثم فارقني واكبي على فراقه قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على التعقل
ليس حقيقيا بل هو محمول على المبالغة قوله وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون
مغيرة لمفهوم ما عقلت به بالامر حيث بل تكون مؤكدة له او تكون مقيدة له الاولى اطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان
انسان وعلى الثاني اما ان تكون الحيثية علة لما قبلها ام لا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم
بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة لذكر العلة اي انما امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي

توجب التكثر والتعدد وتتنوع على قسمين لانها ان كانت معتبرة في العنوان والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك مجموع المحيث والحيثية فهو النوع الاول وتسمى بالتقييدية العنوانية ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اي المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فيما بينها وان كانت معتبرة في العنوان والملحوظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو المحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي كقولنا الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في الملحوظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع وليس كذلك على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان في الملاحظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل مرزاجان الشيرازي بالاول وسعد السيد المحقق في المنهية وفي حاشيته على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه الجمهور واما العلم الحضوري فاتفقوا فيه على ان لا تغاير ذاتا ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول **قوله** فالحاصل آه وفيه اشارة الى ان قول السيد المحقق مما ينبغي ان يعلم آه متعلق بما سبق لبيان الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بانفسها من غير احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا نفس ذواتها وهي معلومة ايضا فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل تتغاير ولو اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المرآة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وهو غيره نعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس ذاته لاتحد الكل فيه ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما في علم الواجب التفصيلي فانه عين ما وجد في الخارج على ما مر تحقيقه **قوله** فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفوس بانفسها **قوله** فهو بهذه الحيثية اي حيثية كون موجود له **قوله** فمن ثم آه الذي يشهد على ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام الرازي اورد على الفلاسفة في شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا كما تتفوه به الفلاسفة فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما ان يكون عين علمنا بذواتنا الا على الاول يلزم التسلسل في العلوم الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان لا يكون علمنا بذواتنا نفس ذواتنا هذا خلف والثاني ان حصول شئ لشئ فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشئ عالما بنفسه فاجاب عنهما المحقق الطوسي في شرح الاشارات سالكا مسلك التغاير قائلا ان علمنا بذواتنا هو ذواتنا بالذات وغير ذواتنا بالاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وتغاير

الاعتباری كاف فی الحصول والاضافة فان المعالج للنفس معالج باعتبار آخر وليس يكاف للايجاد فاندفع الايراد ان المذكور ان الحق تبعهم
المحقق الدوانی وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق باقر كيف قيل ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية فيه
بان يكون فی ذاته بازاء العالمية شیء وبازاء المعلومية شیء آخر وقياسه ذلك على المعالج المستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتباری هناك
لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتباری عبارة عن ان يوجد فی ذلك الشیء امران لصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما والاخرى
باعتبار آخر كما فی المعالج والمستعلج فی الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس لكن فی مصداقيهما
تغاير بالاعتبار النتيجة فمن حيث ان فيه قوة فاعلة من ابتداء الخلقة معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من ابتداء الفطرة مستعلج
فوجد التغاير الاعتباری ههنا بحسب المصداق ولا كذلك علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانه ليست فيه قوتان من مبدأ الفطرة
احدهما تصير مصداقا للعالم والثانية تصير مصداقا للمعلوم بل هی من مبدأ الخلقة واحدة فهی بنفسها علم وعالم ومعلوم والحيثيات
انما اعترضت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضوری انما يكون بحضور شیء عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات الموجودة
فی الواقع من حيث هی هی لا الذات الماخوذة مع الحيثية الاخرى الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحيثية انما تحصل عند المدرك
اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون ما فی تلك الملاحظة ارتساما لا حضورا ذهنيا عنده فلم يبق العلم الحضوری حضوريا فافهم فمصداق
العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هی هی من دون التغاير فی المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين
بالتغاير التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذلك لا هذا والثابت هذا لا ذاك واما الجواب عن اعتراض الامام فليس
يتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عن اول ايراديه بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فنختار انه عين
ذاتنا بلا تغاير اصلا فمن اين يلزم التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو وان كان غير ذاتنا لكنه تابع لاعتبار المعتبر فينقطع
التسلسل باعتبار المعتبر وعن الثانی بان حضور شیء عند شیء فی علم المجردات بانفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شیء عن شیء وعدم
غيبوبة شیء عن شیء ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتامل **قوله** حيث قال فی الحاشية القديمة ای المتعلقة
بشرح التجريد الجديد لننبهك ههنا على فائدة جديدة وهی ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسی ابی جعفر محمد بن
محمد المتوفی سنة اثنتين وسبعين وستمائة حرر فيه مسائل الكلام مع نقض وابرام مشيرا الى غرر الفرائد ودرر الفوائد ولذلك اعتنى
بشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلی شيخ الشيعة
المتوفی سنة ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهانی المتوفی سنة ست
واربعين وسبعمائة سماه بتشييد القواعد فی تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة تسع وسبعين وثمانمائة شرحا لطيفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ثلثين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضا واهداها الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى ردا على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية ردا على الجلال جوابا عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية ردا على الصدر ويقال لهذه الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفاتت عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة ردا على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره ولكن المشهور ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله قوله كتغاير المعالج والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات قوله فقد اخطأ فانه قد اشتبه عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان قلت العالمية والمعلومية متضائفان ولا يجوز اجتماع المتضائفين في محل واحد الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضائف بينهما اي علم الشيء بنفسه لان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وهو ليس باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاترهم واعترض عليه افضل المتأخرين في حواشي شرح السلم للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العاقلة لنفسها اولا ينتزع والثاني ظاهر البطلان ولعل الفلاسفة ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى مضائف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى مضائف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضائف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضائفة فلا يمكن ان يكون مصداقها واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضائف الا ان ينكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها وانا لا اجترئ على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين منه حتى يلزم ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف كلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنه واضح عليهم من دون الطلب منهم والعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب لذاته فانه خالف تصريحات الفلاسفة والمتكلمين ايضا ولم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم الخ صدر عنه من غير تأمل ولم يسبقه سابق في هذا القول وكون علم الواجب نفس ذاته لا ينافي انتزاع العلم بالمعنى المصدري الا في زعمه فانظر بعين الانصاف تجنبه عن طريق الاعتساف

قوله فقولہ كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد علي السنديلي تقرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان
اللحاظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلوم اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظة بحيثية وهو التعقل ايضا
من حيث اللحاظ بالنسبة الاخرى الا ان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع عين الذات والحيثية امر اعتباري الاعتبارية الخبر كما يفهم
من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون الحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات الماخوذة معلوم اعتباري
مخدوش وتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات الماخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير ورد اله كما يقتضيه سياق
كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ فان
دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ عنه قول السيد المحقق ومما ينبغي ان يعلم الخ
وهذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري لوجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه يلزم اثبات جزء المقصود
بدليل آخر الذي لا يضر القائل بالتغاير ولا عائبة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود ههنا اي من
هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل آه والمورد
معاصر الاستاذ القاضي احمد علي السنديلي روح الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد على ذلك تنظيرهم
بالمعالج والمعالج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما نبهنا كما عليه فلذا اهلنا وما اغفل من قال ان المحقق الطوسي
والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج ولا ريب في ان
الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو اي كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا كما يفهم من
كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون المحيث امرا اعتباريا قوله هو الشئ من حيث العوارض الذهنية الخ قال
في الحاشية فان لزم من تقييد الحيثية في العنوان كون المحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشئ من حيث العوارض الذهنية
علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق بها اي بالشئ من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية توجيه الكلام اشارة
الى ان التوجيه المذكور ركيك التبته لا يابى سياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب ذكر مذهب التغاير صريح في ان
الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله مما ينبغي ان يعلم قوله لان الذات الماخوذة الخ
توضيحه على ما افاده جدي واستاذ استاذي مصباح المحققين نور الله مرقده ان العلم المتعلق بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية
حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية
واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب التفصيلي بالممكنات فانه كما مر عين ما اوجده في الخارج وكل
من هذه الامور الثلثة تنتفي في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات
والحيثية الاعتبارية امر اعتباري للتركب من الامر الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف اللحاظ لا في الخارج بالوجود
الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس
لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود حاشيتين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية
ليست عينا للنفس ولا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي قوله امر اعتباري لان المركب

من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا حكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه التضمني وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله بوجودها الظلي اي بوجود لا تترتب الآثار عليها تترتب عليه الآثار الحقيقية اصلي قوله وجود الحاشيتين مفعول للاستدعاء اي وجود الطرفين قوله في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا او ذهنا ومن حصر الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ اقول وظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس قوله ولا معلولا لها لا يقال فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات الماخوذة مع الحيثية تحتاج الى نفس النفس في الجملة فتكون معلولا لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير قوله اذ العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا الخ الاولى تقييده بالمتجدد كما مر قوله هذا الموسح ما في التوضيح فيه لطافة لا تخفى قوله التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف الخ يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكفاية النفس بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما التغاير قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معه حيثية تقييدية وجهة للتكثر ان يكون العاقل بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا اذ يجوز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى قوله فيكونان واجبة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل لا بجعل مستانف ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انها غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة تقيامها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيهما استعداد ان وقد عرفت ما فيه فتذكر انتهى كلامه ملخصا اقول المراد بوجوب الثبوت لها

اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه
لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى
حيثية اخرى والا تلزم المجعولية الذاتية كالوجود بالواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول فاندفع ما اورده وبه ظهر ان الصواب
ان يبدل الصواب بالاولى واما قوله قد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فلا يرد الخ المورد الفاضل احمد علي السنديلي وحاصل
ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه ولكن لا نظير حقيقة في علمنا بانفسنا لامكان التغاير الاعتباري
ههنا بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف لشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فالنفس مستعد لو ان استعداد
كونها عاقلة واستعداد كونها معقولة فثبت التغاير الاعتباري بين مصداقي العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها وحصولهما الورود ان
وصف العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس ووجوده اذ الشيء فرع امكانه واذ ليس فليس قوله والاتصاف لشيء ممكن مسبوق بالاستعداد
هذه المقدمة احسن المقدمات التي يستدل بها على ثبوت الهيولى وعليها يبتني كثير من مسائل الحكمة قوله والا لزم الخ اي وان لم يكن العاقل
والمعقول والعقل واحدا لزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة لا حضوريا هذا خلف وقال بعض الناظرين تقليدا للسيد رح
فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل في علم الشيء بنفسه ان يكون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا
اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشيء بواسطة الصورة فالعلم
حصولي والا فحضوري انتهى اقول انت تعلم ان مبنى هذا التحقيق على ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة
على الصورة ينكشف الشيء عنده تعلقها به بواسطة او لا بواسطة ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو المتقرر في اذهانهم
كما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد بما بنى على الآخر ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده لكان له
وجه لكن ح يطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع بعد اللتيا والتي اقول بطلان القول بالتغاير ان كان
ظاهرا على مذهب الجمهور القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة بما ذكره في التعليقات لكنه لا يستقيم على مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة
عن حالة اخرى تحصل بعد الصورة العلمية فان دلائل الحالة الادراكية لو تمت لدلت على وجودها في علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير
الاعتباري بين العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح فيبطل الفرق
بينهما فافهم ولا تتسرع في الرد والقبول قوله فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق فلا بد في النتيجة من القياس
وليس ههنا صراحة وانما صار كالنتيجة لان النتيجة كما انها معلومة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق قوله يدل دلالة ظاهرة الخ
وذلك لانه علم مما سبق ان العاقل والعقل والمعقول كلها في علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يكون علمها
بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية الخارجية سواء كانت في الملحوظ او في اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد وانما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث
هو هو ومبناه كما اشرنا اليه على ان العلم الحصولي لا يكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لا بد ان تحصل صورة منه عنده
وبه ظهر سقوط قول بعض الناظرين ان دلالة ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة
في حيز الخفاء قوله ههنا اي في علم المجردات بانفسها قوله بل جار في الحضوري مطلقا سواء كان العلم الحضوري بذاتنا او صفاتنا او غير
ذلك قديما كان او حادثا قوله يغطي به المرأة وجهها من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاؤه مشتمل على الاستعارة

الملكية والتخييلية والترشيح **قوله** لانها من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تتنوع على نوعين الثبوتية وهي ما لا يكون السلب جزء مفهومه
كالسواد والبياض والسلبية وهي ما يكون السلب جزء المفهومه كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية
فما اشتهر ان علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليستا بحاضرتين عند النفس
لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقول بل المراد
من الصفات الصفات الانضمامية الخ **قوله** فلا بد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون
علم العلم الحصولي عنده حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الحاضرة
عند النفس انتهى **قوله** يقول الحق الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شيء عند شيء لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمناك
غير مرة انه من مغواته ثم ما الزمه على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة افتراء محض اذ الحالة الادراكية عند السيد
المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا علم من اين علم انها من
الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده **قوله** فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب
زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زيادة فيها
ولا تكثر وهو قول الحكماء استدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شيء يدل على قيام مبدأ الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل القادر والعالم
وغيرهما على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكونان زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدأ الاشتقاق
فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مشربهم بدلائل كلها سخيفة جدا من شاء الاطلاع عليها فليرجع الى شرح العقائد
وغيره واما الحكماء فقد استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض عليهم بان الصفة القائمة
بالموصوف فعينيته بالموصوف مما لا يعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفهوم بل نقول انه ليس في الواجب
امران ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا مما لا استبعاد فيه وقال المحقق الدواني في شرح
العقائد العضدية مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة
الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن استدل بالكشف فانما يقول ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الكشفية فلا كلام لنا
معه **قوله** ليعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة وذلك بان يقال لما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم
العقول بانفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها منغمسة في تعلقات المادة لما لم
يحتج الى امر آخر سوى ذاته فما ظنك بالواجب المبرأ عن جميع النقائص واذا ثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر
الصفات له اذ كلها متساوية الاقدام ولا قائل بالفصل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع
صفاته واندفع ما عرض بعض الناظرين من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات
قوله فتدبر لعله اشارة الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب تعالى تقرير الايراد انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون
العلم نفس القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتحرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فليس بلازم وان اراد اتحاد المصداق
فنحن نلتزمه ولا بعد فيه في الواجب تعالى **قوله** قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين السهالوي انتهت

قوله لاعدان يتوجه عليه ای علی ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومنها وقوع النسبة لولا وقوعها علم حضوري لما يلزم كون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وتسليم اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كصورتي عمرو وبكر في محل واحد فان بقي الامتياز بينهما بوجه من الوجوه لا يكون مستحيلا والمستحيل منه اذا لم يبق الامتياز بينهما وثانيا ان التمايز الرافع للاستحالة قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس والسواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا في الماهية النوعية الا ان محلهما مختلف فلا استحالة فيه وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به اليوم فان الاجتماع المذكور في العين محال لاختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاول وصورة العقل الثاني القائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان اتحدا في النوع والزمان والظرف الا ان بينهما تمايزا بحسب استعداد النفس وجهة القبول هذا اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل **اقول** زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير لزمان حصول صورة الثاني فيها لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال للصورة التمايز الثانية لا الثالثة نعم لو اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق لكان مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات والجهات فمن جهة استعداد واحد [illegible] الصورة الشخصية كصورة النار شخصا تختص بهذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعداد آخر للصورة الشخصية الاخرى تتحصل تلك **اقول** اثبات كون الصورة [illegible] نوعية متعسر بل متعذر [illegible] طول الكلام لاثباته في الشفاء وغيره ولكنه لم يثبت ومآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين فايراد مثل هذا المثال ليس من شان المحصلين على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل للصورة النارية وجزء منها محل للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثا انهم استدلوا على استحالة اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى الجهة المفارقة [illegible] وان اراد عدم التمايز عند العالم فاللازم ملتزم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز انتفاء بعينه المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين مع ذلك الضد المثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما [illegible] المحل [illegible] عن الشيء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول فلجواز ان يكون المثلان متممين اجتماعا لزوميا فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف **وانا اقول** الدليل الثاني مبني على مقدمتين بديهيتين مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن انفكاكه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع ذلك لعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء

عن المحل مستلزم لوجود ضده فی ذلک المحل قطعا لئلا یلزم ارتفاع النقیضین وبعد ذلک لا مساغ للمنعین المذکورین ومنها انه لو جاز اجتماع المثلین لم یمکن لنا الجزم بان القائم بالمحل المعین سواد واحد لکنا نجزم بذلک وفیه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب کثیر من المعتزلة الی جواز اجتماع المثلین مستدلین بما سیذکره الفاضل المحشی وستعرف ما له وما علیه والتحقیق ان الحکم باستحالة اجتماع المثلین مما یحکم به العقل الفهیم والوجدان السلیم لا یحتاج الی تجشم الاستدلال علیه فاحسن التدبر وایضا الهم استدلوا علی ان علم النفس بصفاتها الانضمامیة حضوری بهذا الطریق بانه لو کان علم النفس بصفاتها کالصورة العلمیة بحصول صورها فیه لقام فردان من نوع واحد فی محل واحد فی زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة وثانیهما الصفة المعلومة ولیس بینهما امتیاز لا باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فیلزم حصول المثلین اجتماعا وهو محال بل یلزم حصول الامثال بان یقال تلک الصورة الحاصلة للنفس لا یمکن ان یکون علمها حضوریا لا لزوم الترجیح بلا مرجح فیکون بحصول صورة اخری لهذه الصورة فیلزم اجتماع المثلین الآخر وهکذا فیلزم اجتماع الامثال فی محل واحد ووقت واحد بدون الامتیاز ولا یخفی علی الفطن ما فی هذا الاستدلال من الفساد لاستلزامه عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعیة واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله وجه الملازمة ان الاوصاف الانتزاعیة من متصورات النفس فیجتمع المثلان ای الاوصاف الانتزاعیة باعتبار کونها صفة لها وصورها الحاصلة فی محل واحد فی زمان واحد واجاب عنه السید المحقق فی حواشی شرح المواقف بان الممتنع هو ان یقوم المثلان فی محل واحد علی نحو واحد ولیس قیام هذین المثلین کذلک فان النفس متصفة بالوجود وغیره من الانتزاعیات علی نحو الاتصاف [illegible] الانتزاعی [illegible] العلمیة [illegible] الاتصاف الانضمامی فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل بخلاف ما لو کان علم النفس بصفاتها الانضمامیة حصولیا فانه یلزم علی هذا اجتماع المثلین المستحیل البتة لکون الصفة الانضمامیة وصورتها الحاصلة کلیهما فردین من نوع واحد قائمتین بمحل واحد فی زمان واحد علی نحو واحد وهو الانضمام ولعلک تفطنت من ههنا ان هذا الدلیل مبنی علی القول بحصول الاشیاء بانفسها کما هو المشهور واما علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحها لا یلزم اجتماع المثلین المستحیل لتغایر الشبح وذی الشبح فلا یلزم اجتماع فردین من نوع واحد فی محل واحد وقد یورد علیه بطریق الحل ان الصورة الحاصلة [illegible] موجودة فی الذهن بوجود ظلی وتلک الصفة موجودة بوجود [illegible] فصورها تکون مغایرة لها فی نحو الوجود فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل [illegible] رد علی التقریر المذکور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلین المستحیل والثانی منع [illegible] اجتماع المثلین [illegible] العلم الجزئی بما [illegible] وستعرف تحقیق کل منها مع ما له وما علیه وستاذ [illegible] من قوله لا یقال [illegible] المعارضة علی تخصیص القسم بالحصولی لما فعله المصنف وتحریره بان [illegible] فهو [illegible] من الامور الانتزاعیة الموجودة فی الذهن وکذا وقوع النسبة ولا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور [illegible] الا یلزم اجتماع المثلین بل الامثال علی ما تقرر فالتصدیق سواء کان وقوع النسبة او لا وقوعها فیکون [illegible] حضوریا فدعت الضرورة الی تعمیم المقسم والا یلزم تقسیم الشیء الی قسمه ومباینه [illegible] المشهور [illegible] تعمیم [illegible] لکونهما من [illegible] العلم الحصولی [illegible] تخصیص [illegible]
هو کذا اشرطا او شطر [illegible] المقسم بالحصولی [illegible]

الی التصور والتصدیق وهی متحدة مع العلم الحضوری لما مر من ان العلم والمعلوم فی العلم الحضوری متحدان فیلزم انقسام العلم الحضوری
الیهما انتهی وانما بینا من حیث الایعلمون ثم اجیب عنه بان الصورة العلمیة تصور وتصدیق من حیث کونه صفة انضمامیة للنفس وعلما للاشیاء
الخارجیة واما من حیث انه مبدأ الانکشاف لنفسه وعلم حضوری فهو لیس بتصور والتصدیق وفیه ان التصور والتصدیق نوعان متباینان من
الادراک فکون الصورة العلمیة تصورا وتصدیقا باعتبار وعدمهما باعتبار آخر مما لا یعقل **اقول** یمکن ان یجاب عن الایراد بانهم لا ینکرون
اتصاف العلم الحضوری بالتصور والتصدیق وان کان هذا ظاهر عباراتهم بل غرضهم ان العلم الحضوری لا ینقسم بالذات الیهما والمنقسم الیهما
بالذات لیس الا العلم الحصولی فلذلک خصصوا المقسم بالحصولی فان اتصاف العلم الحضوری بهما لیس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولی بهما فهو اتصاف
بالعرض فلا اعتبار له فی مقام التقسیم ونظیره ان الحیوان مثلا منقسم الی الناطق وغیر الناطق ویلزم منه انقسام الماشی الیهما ومع ذلک فلا یعتبر
فی التقسیم الا الحیوان لکونه منقسما الیهما بالذات فافهم فانه مما یعرف ویستنکر ولعل التحقیق بید ورحوله والثانی انه یلزم ان لا یکون
الواجب تعالی مصدقا للقضایا الاولیة التی یصدق بها کل انسان فضلا عن القضایا النظریة لان التصدیق موقوف علی التصور والتصور
عبارة عن ارتسام الصورة فی العقل ولا ارتسام هناک علی ما مر تحقیقه فلا التصور والتصدیق والثالث انه یلزم ان لا یکون النفس
مصدقة بقولها انا موجود لان ادراک الموضوع حضوری ولیس بتصور فیلزم ان یحصل التصدیق بدون تصور الطرفین واجاب عنهما
الفاضل الجلبی بان المراد بالتصور فی قولهم التصدیق موقوف علی التصور مطلق الادراک الشامل للحضوری والحصولی وهذا وان لم یکن
مصرحا فی کلامهم لکنه یجب ان یکون مرادهم **اقول** هذا مخالف لتصریحاتهم بان التصدیق یستدعی التصور بمعنی حصول الصورة ومنها عبارة
المصنف فی هذا المقام الذی نحن فیه والحق ان الصادق هو ان للتصدیق معنیین الاول الاذعان والثانی الاذعان الحاصل وهو الموقوف علی
التصور بمعنی ارتسام الصورة والمنفی عن الواجب تعالی والنفس فی التصدیق بقوله انا موجود هو الاول وکذا التصدیق بقوله انا موجود وغیره من القضایا التی
یکون علم احد طرفیه حضوریا فافهم والتنزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة عن تخلف الحکم عن الدلیل ویرد علیه ان النقض
صفة الناقض والتخلف صفة الحکم فکیف الحمل وایضا النقض لا یختص بالتخلف بل یشمله ولزوم المحال فالاولی فی تفسیره ان یقال
هو ابطال الدلیل متمسکا بشاهد یدل علی فساده من التخلف او لزوم المحال وان شئت زیادة توضیح فی هذا البحث فارجع الی
شرحی للرسالة العضدیة فی علم المناظرة المسمی بالهدیة المختاریة **قوله** فانه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها یلزم اجتماع المثلین
واما علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحها فلا لوجود التغایر بین الشبح وذی الشبح فلا یکون الصورة وشبحها متماثلین وبهذا الظهر کذب
قولک مشیرا الی الصورة الفرسیة المنقوشة فی الجدار هذا فرس کذا فرس ههنا اشیاء اصهال **قوله** لا صدان یمنع الخ فی التنکیر اشارة
الی ظهور المنع ووضوحه ان ما ذکره السید المحقق وغیره من انه علی تقدیر کون علم الصورة حصولیا یلزم اجتماع المثلین لکون الصورة الحاصلة
ومعلومها فردین من نوع واحد ممنوع لان المستحیل من اجتماع المثلین انما هو اجتماع فردین من نوع واحد بحیث لا یبقی الامتیاز
بینهما بوجه من الوجوه وههنا وان لم یکن بینهما التمایز بحسب المحل والزمان لاتحادهما لکن وجوه التمایز لیست منحصرة فیه بل قد یکون
التمایز بحسب اختلاف الاستعدادات والجهات وهذا التمایز موجود ههنا البتة فمن حیث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات
الانضمامیة ومن حیث انها قابلة لها ومستعدة لحصول صورها صار محلا للصور العلمیة فلم یلزم اجتماع المثلین المستحیل **قوله** لزم اجتماع المثلین
المستحیل المنع انما یرد علی التقیید دون المقید والحاصل ان المحال لیس بلازم واللازم لیس بمحال **قوله** کما صرح به المحشی فی موضع آخر ای

فی حواشی شرح المواقف حیث قال لا یخفی ان اجتماع المثلین ہو اجتماع الامرین المشارکین فی الماہیۃ
مستحیلا
سنہ اجتماعہما بحیث یرتفع الامتیاز بینہما انتہی ومن ہہنا یظہر دفع استدلال القائلین بامتناع تصور الوجود وبیانہ فی محل وجود ایضا
وتحصیل
ماہیۃ الوجود فی النفس للنفس وجود آخر فیجتمع ح فی النفس مثلان وجودہا والوجود المتصور فانہ باعتبار حصولہ فی الذہن صور
قائمۃ بالنفس لکونہ علما جزئیا فیکون فرد اللوجود المطلق کما ان وجودہا فرد منہ فیجتمع المثلان فی النفس ح ووجہ الدفع ان المستحیل من اجتماع
المثلین انما ہو ما لا تمایز فیہ اصلا وہہنا التمایز موجود بین وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجہۃ علی ان الممتنع ہو ان
یقوم المثلان بمحل واحد علی نحو واحد انضماما او انتزاعا ولیس قیام ہذین المثلین کذلک واما ما ذکرہ صاحب المواقف فی جواب ہذا الاستدلال
متصورا
من انا لا نسلم ان تصور الوجود بحصول الصورۃ بل یکفی حضورہ للنفس وذلک کما تتصور ذاتنا بذاتنا فلا یلزم اجتماع المثلین فیتجہ علیہ ما تحکم
حصولا
علیہ سابقا قولہ والتمایز بین المتحدین ذاتا الخ فیہ ازاحۃ لما یقال الصورۃ الذہنیۃ وعلمہا لما کانا حصولیین للنفس ارتفع الامتیاز بینہما
فیلزم اجتماع المثلین المستحیل وحاصل الازاحۃ لا یخفی علی من تامل ما قررنا سابقا قولہ لا یتوقف علی اختلاف المحل شخصا حتی یقال ان المحل
ہہنا واحد وہو النفس فیلزم اجتماع المثلین قولہ کالہیولی قد عرفت ما لہ وما علیہ فتذکر قولہ من ارتفاع الامان الخ بیان لما یتبنی
علیہ استحالۃ اجتماع المثلین وحاصلہ انہ لو جاز اجتماع المثلین فی محل واحد بحیث لا تمایز بینہما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان یکون
السواد المحسوس واحدا سوادات کثیرۃ وبالجملۃ کل ما یری انہ شیء واحد ویحکم علیہ حکما قطعیا واقعیا انہ واحد یحتمل ان یکون متعددا
وہو ہادم للاساس الیقینی وہذا دلیل قوی علی استحالۃ اجتماع المثلین وما ذکروہ من الرد علیہ فہو مردود کما ستعرف قولہ لانا لا نجد باسا
الخ بیان لما فی المبنی علیہ وتقریرہ ان بطلان التالی ممنوع فان الحس یغلط کثیرا ویظن الشیء الواحد شیئین ویری الاشیاء الساکنۃ
علی طرف البحر متحرکۃ وامثال ذلک کثیرۃ فاذا [illegible] لو ارتفع الامان عن الحس من اجتماع المثلین فقد ارتفع کثیرا الا تری الی ان الجسم التعلیمی ہو الکم السار
فی جہات الجسم الطبیعی الثلاث القابل بالذات للانقسام الی الجہات غیر الجسم الطبیعی الذی ہو جوہر مرکب من الہیولی والصورۃ الجسمیۃ
الجسمیۃ
فالعقل یحکم انہما واحد ثم اذا اطلع علی ادلۃ الاشراقیین النافیین للجسم التعلیمی یقول ان الانقسام فی نفس الجوہر المتصل ای الصورۃ
ولا یخفی
ولعنف [illegible] تمایز بین الجسم التعلیمی والطبیعی ثم اذا وقف علی دلائل المشائین یقول انہما متحدان لا تمایز بینہما وہکذا امثال ہذا الاغلاط
علی الفطن ما فیہ من السخافۃ فان کون الحس غالطا لا یقتضی رفع الامان عن الحس ولا یجوز الاجتراء علی القول بانہ لا باس فی الارتفاع
ما علمت ان غلط الحس انما یقع بسبب الاشتباہ فاذا تامل حقیقۃ الامر یحکم بخلافہ فان جالس السفینۃ المتحرکۃ یحکم ببادی الرای
بتحرک الاشجار التی علی ساحل البحر ثم اذا امعن فی النظر یظہر حقیقۃ الحال ویظن ان حکمہ بالتحرک کان بسبب الاشتباہ وانی حصل
ان کان ما فی الحس الصحیح الخالی من الاشتباہ الذی لا یقع اغلاط کثیرا فیہ فنا اقول بجواز ان ارتفاع الامان من الحس من الافاحش کیف
نفسہ
لو کان کذلک لم یصح الحکم بصدق القضیۃ وکذبہا لان الصدق عبارۃ عن مطابقۃ النسبۃ للواقع والکذب عبارۃ عن عدمہا ولما ارتفع
الامان عن الحس فلا یمکن ان یحکم علی المحسوسات حکما واقعیا بالوحدۃ او التعدد ولوازمہما فضلا عن غیر المحسوسات وہل ہذا الا سفسطۃ
فان قلت یمکن الحکم بالصدق والکذب حسب اعتقاد المتکلم وظنہ وان لم یعلم الامر الواقعی قلت فہذا میل الی مذہب النظام من المعتزلۃ
ومن سلک مسلکہ من ان الصدق عبارۃ عن مطابقۃ الخبر لاعتقاد المخبر وکذبہ عدمہا وقد ابطلہ علماء البیان والمعانی باحسن وجہ من
شاء الاطلاع علیہ فلیرجع الی شروح تلخیص المفتاح وغیرہا علی انہم صرحوا ان القضایا الحملیۃ یحکم فیہا باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدیر

او الاعتقاد ولا [illegible] الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي وايضا لو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع عبارة عن [illegible] جازم واقعي لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا ههنا واحد وهذا اثنان فما ظنك بغيرهما ومع قطع النظر عن ذلك نقول يلزم علينا ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شئ محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن الحس ومع التزام ذلك مما لا ينبغي ان يجترأ عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة ومستحالات عديدة فاحفظ ما تلونا عليك فلعلك لا تجده من غيري **قوله** اذ الحس قد يغلط كثيرا **اقول** قد يتوهم ان اجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يكاد ان يكون اجتماع المتضادين ويمكن دفعه بوجهين الاول ان قد قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شئ بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير البتة وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** ادعاء محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالته صحيحة **قوله** كيف وان الجسم الخ هذا هو الذي غر المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين وحاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلبه الكدرة ثم يغمس في الصبغ فيغلبه كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعها في محل اصلا فالسواد ليس كهبتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منها مرتبة اخرى الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السواد يتوهم ان فيه اجتماع المثلين **قوله** **اقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب هذا الانكار ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان اجتمعتا فلا ادري انه كذلك لاحتمال ان يكون حسهم غالطا في تكون الكهبة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدورات وهكذا **قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى لا بد من حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن وهذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان النار مثلا له وجود عيني تظهر به عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا تترتب عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ولا يوافقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف وعندي ان التعسر انما هو لبعد فان المتكلمين ذكروا في وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشئ حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا عند تصور ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصور ماهيته ولكنه [illegible] كثير [illegible] الوجود كذا [illegible] بالكون عين الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار [illegible] في الذهن [illegible] اذ كون الشئ حارا [illegible] او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشئ قياما

اصليا واما ثانيهما فلعله لا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتهما وهذا كما هو مذهب المحقق الثاني فقد استدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة كقولنا العنقاء طائر والمعدوم
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون العنقاء ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشيء باتصافه بصفة ثبوتية صادقة يستدعي
ثبوته اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل اقوى
الدلائل يكاد ان يكون برهانيا واما ما اجاب عنه العلامة الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما نتصوره فله وجود ما حسيا
فلا حاجة الى الوجود الذهني فعجيب عن مثله وذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجوده في العقول فغاية ما يلزم ... فهو قريب
مما عنه الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون والتصور بامثالها كما
نسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن ابتلي ببليتين يختار
اهونهما ومنها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي اصلا
ودفع ان الوجهان ونحوهما لا يدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم عليها
بالاحكام الصادقة الايجابية الا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية كالحرارة
والبرودة كما زعمه المتكلمون لا يقال لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود ان الكل من
الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء المعدومة في الخارج
وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود الذهني يشبه النزاع
اللفظي وهو بعيد عن شان هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فافهم فان المقام من مزال
الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود الذهني
في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح الشيء او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشيء الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشيء المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات والصورة الشيء عبارة عما اخذ منه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي بعلاقته وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد عليهم بان شبح الشيء يكون مباينا للذي الشبح فكيف يكون كاشفا له و
اجابوا عنه بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا لما يحكي عنه او مسانخا له على ان القول بكشف الشبح المباين
لذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى عالما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فلما جوزه
من المتاخرين فالعلم عندهم ... حصول الاشياء باشباحها ...
دلائل الوجود الذهني ...

المتحدة معها فانها تدل على ان متعلق الحكم لابد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول
نفس الشئ في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه الفاضل المحشي تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الهوية
العينية وهم لم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي
في صدق الحكم على شئ آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا واما على التقدير
الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلم لا يتعدى
الحكم على الشبح منه الى ذلك الشئ انتهى كلامه بلفظه **اقول** لا يخفى عليك ما فيه من السخافة فانا نختار ان الحكم على الشئ الموجود في الخارج
ولما لم يمكن وجوده من حيث هو هو في الذهن والا للزم مفاسد كثيرة قلنا بوجود صورته المتحدة معه في الماهية ونحن لا نقول بوجوب وجود
المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد عليه لزوم وجود الهوية الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان الحكم
على المتحد مما يمكن ان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشبح المباين فان الحكم على المباين لا يتعدى الى مباين آخر وما قال
من ان وجود شخص لا يكفي في وجود الحكم على شئ آخر ليس بصحيح كلية انما يصح اذا كانت بين الشخصين مباينة تامة كالشبح وذي الشبح
واما اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد ليس كذلك
فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض ولا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت شخصا ذهنيا
مغاير للشخص الخارجي في التشخص والوجود الا انها ليست بمغايرة له مغايرة تامة لان العوارض المنضمة بالماهية في الذهن مناسبة
للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن تعدي الحكم على هذه الصورة الى معلومها الخارجي وانت اذا تفطنت من ههنا ان ما ذكره على التقدير
الثاني ايضا وبالجملة فيما اورده عليهم لا ورود له اصلا وكيف المساواة بين الصورة ومعلومها وبين الشبح وذي الشبح لا يتم عليهم
بطريق الحل انه لما جوز انكشاف المباين كما في علم الواجب فاي مانع من تجويز انكشاف الشئ بشبحه المباين ههنا لان مدار
الانكشاف انما هو الحكاية لا على الاتحاد واذ صح انكشاف ذي الشبح بالشبح صح تعدي الحكم من الشبح الى ذي الشبح ايضا لا من حيث
انه مباين معه بل من حيث انه حكاية عنه وشبح له فالحكم على الشبح المغاير للشئ لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد اللتيا والتي اقول
القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه جمع كثير وجم غفير حتى كاد ان يكون مجمعا عليه بناء على كثير من حجج
المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتأخرون وان تصدوا الدفعها لكن لم يات احد منهم بما يدفعها منها انهم صرحوا
ان العلم من مقولة الكيف ولا يستقيم هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا
فان العلم على هذا التقدير من المقولة المعلوم المجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة
اضافة وهكذا الاتحاد العلم والمعلوم على هذا التقدير بالذات والماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح القول بان العلم من مقولة الكيف
واجاب عنه المحقق الدواني في حواشي الشرح الجديد للتجريد بان مرادهم بان العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالخارجية ... الانواع المتمم لمقولة الكيف في الكيفيات النفسانية والكيفيات

استعداديته وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف حقيقة لا تشبيها ومجازا على انه يلزم على تقدير ان يكون عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة ان لا تكون صورة الكيف ايضا كيفا وهو ينافي القول باتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها في الذهن بالتوزيع بان يكون بعض العلوم كيفا وبعضها غيره لا يطابق كلامهم وقد اجاب عنه الفاضل الخلخالي بان الكيف له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والمتبادر منه الكيف بهذا المعنى وثانيهما عرض موجود بالفعل في الموضوع بحيث لا يكون المتقدم موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة والمحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا

علم ان عدهم العلم من الكيف [illegible] بهذا المعنى [illegible] فلا يكون صورة الكيف في جميع [illegible] بل [illegible] بوجهين ذكرهما السيد المحقق في حاشيته [illegible] موقوف على [illegible] وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود في موضوع له معنيان احدهما الذي يكون موجودا في موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولا ريب ان المقسم المعتبر في الاقسام فوجب ان [illegible] الكيف بل الجميع الاعراض ايضا معنيان واشتهر ان [illegible] في بحث المقولات [illegible] المقولات التسع [illegible] العرض بالمعنى الثاني فما يكون للكيف وكذا الجميع الاعراض [illegible] الكيف صريح فمن ان مراده [illegible] بصورة الجوهرية [illegible] الاضافة [illegible] مثلا فانه لا يصدق عليها الكيف بالمعنى العام [illegible] فيه تعلم انه مشترك [illegible] وعليه وعلى تقابل [illegible] معنى الكيف واجاب عنه العلامة الشيرازي بالفرق بين القيام [illegible] الشيء الجوهري في الذهن [illegible] الحاصل [illegible]

[illegible]

في مكانه [illegible] الذهن [illegible]

فيه وهو مغاير [illegible]

[illegible]

[illegible] العلامة الدواني [illegible] مقولة الكيف [illegible] السيد المحقق [illegible] صدر الملة والدين محمد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] شرح التجريد [illegible]

حاصله ان الجوهر بعد ما وجد فى الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها وتوضيحه ان الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود واذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشئ اذا وجد فى الخارج لا فى موضوع صار جوهرا واذا وجد فى الذهن فى الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شئ ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود متقدما على الماهية جاز ان يكون شرطا لها هذا وقد اورد عليه المحقق الدوانى بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يعد قلب الماهيات من الممتنعات وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر فى الذهن او ببقائها على الثانى يعود الاشكال وعلى الاول يرجع هذا القول الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ لا نعنى بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للموجود الخارجى وانا قلت مذهب الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب فى انا نحكم على الاشياء المعدومة فى الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر ونحو ذلك وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس فى الخارج فلا بد ان يكون وجوده فى الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود فى الذهن ايضا فان الموجود فى الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجى فى الماهية فيلزم كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلى فى شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان يعم لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاته لان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما لحق ذات الجوهر فالاشخاص فى الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان فى الذهن او فى الاعيان انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح فى عدم تبدل الجوهرية بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما يستنكف عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق فى جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه فى ذلك صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع تبليغ النظر عاير دعلى اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكرته فى التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفى تعليقاتى على حواشى مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة بحواشى السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه رئيس الصناعة فى الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود فى الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع فالماهية المعقولة من الجوهر جوهر بمعنى انها موجودة بالفعل فى موضوع وهو الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها فى الذهن ان تلك الماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل ...تقتضى ... بانيا ... قلت الاتحاد ... نوعين ذاتى وعرضى والمنفى فى المتباينين ليس الا الاتحاد

ای المولانا جلال الدین الدوانی

ای العلامۃ ... الشیخ الرئیس ابو علی سینا

الذاتي وانما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز ان يعرض بعضها البعض فيكون بينها اتحاد عرضي بحسب العروض فالحاصل في الذهن جوهر بحسب الذات وعرض بحسب العرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لايخلو عن خدشات الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقرة الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذاتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون جوهرا والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لايتصور بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا كذا اورد هما بعض الناظرين اقول يمكن دفعهما بان الاحتياج الى المحل المطلق بشرط حقيقته لعله من خواص العرض بالمعنى الثاني اى ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنى الاول اى الموجود في موضوع فاندفعا والثالثة ما اقول ان الجوهر على ما صرح به الشيخ في عيون الحكمة يطلق على معنيين احدهما الموجود لا في موضوع وثانيهما الموجود في الخارج كان لا في موضوع وكذا العرض ايضا يطلق على معنيين احدهما ما هو مقابل للمعنى الجوهر الاول وهو الموجود في موضوع وثانيهما ما هو مقابل لثانيهما وهو الموجود في الخارج كان في موضوع ويستنبط من كلامهم في مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثاني وذلك لانهم صرحوا ان المقولات العشر تسع للعرض وعاشرها الجوهر متباينة بالذات لايجتمع بعضها مع بعض ولايكون هذا الا اذا كان المقسم للعشرة هو العرض المقابل للمعنى الثاني للجوهر ويؤيده قول العلامة القوشجي في منهيات شرح التجريد بحث في الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين المعنيين اعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد بالعرض ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثاني واذا كان هذا كذا فكيف يكون الشيء الواحد وهو الصورة العلمية عرضا كيفا وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو ليس بمنقسم الى الكيف وغيره ومن العجائب انكار بعض الفضلاء استعمال العرض في المعنى الثاني في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة وايراده به على شارح التجريد مع كون هذا المعنى موجودا في كتب الفن متداولا بايدي اصحابه ولا عجب فان لكل فاضل غفلة ومن كل عالم زلة فافهم واستقم الرابعة ان القول بجوهرية الصورة مناف لما ذكروه في مبحث المقولات ... على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات مع كونها عرضا عنده فان قالت لعل مرادهم ... الموجودة في الخارج تلك الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة الا في الذهن فكيف يختص المقسم بالموجود الخارجي واجاب عنها السيد المحقق في ما سيأتي بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر الموجود فيها في العلم مراد الحقيقة ... كلا منهما مندرج في مقولة فالاول من مقولة الكيف وثانيته من مقولة اخرى انتهى اقول ان اراد به التحقيق من عند نفسه مع كونه مخالفا لقول الصواب في الجواب ان يقال ان مرادهم الخ الخفية وان اراد به رفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا تدرج لان ما ذكره من الجواب مبني على الحالة الادراكية والقوم مبرؤن عن اذكارها فلا يصح في الجواب عنها ان يقال المنحصر في المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثاني والصادق بهذا على العلم صدقا عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تزل عليها الى الآن انظار الدفع ولم تنسها الى هذا الزمان انامل الرفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا على القول بحصول الاشياء بانفسها ومتحد المتحد متحد فيلزم

اتحاد التصور مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اختير حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد تصور الذي يكون ح عبارة عن شبح متعلق التصديق مع ذي الشبح اي التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق والرابعة حصول الاشياء بانفسها لما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء فالقول بان الشك المذكور مبني على ثلث مقدمات كما ذكره صاحب السلم وذكر الاولى والثانية والثالثة لايخلو عن تقصير التنبه واجاب عنه العلامة الكوفاموي بان الاتحاد مع المعلوم لعله مخصوص بالعلم التصوري فلا يتحد التصديق مع معلومه فلا يلزم اتحاد التصور معه ومبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولايخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من دأب العلوم الادبية المبنية على تصفح الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لايخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى الصورة الحاصلة كالتصور اولا الثاني خارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان من العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لهما ما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن وهذا هو مسلك متبحر العلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل حاكمة بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود معنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لاغير والافراد الحصصية تكون متحدة في ما بينها فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك ايضا على ما مر تحقيقه واجاب عنه الفاضل البلغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا في المعنون بما توضيحه ان العلم في العلم الحصولي عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له فالتغاير في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فما يلزم اتحاد التصور والتصديق ولايذهب عليك ما فيه من السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم كونه اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة الكيف ومجموع الجوهر والعرض لايكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا للمايرد عليه واورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت الماهية جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لايقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة من الجوهر وهي موادها والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في الملاحظة لا انه اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب الشيء من الجوهر والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لنزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور وفيه ما فيه فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم عندهم دليل قوي عليه بل الحق خلافه فعل كلام هذا الفاضل مبني على التحقيق لنا الاولى في بيان سخافته هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة

ای الاتحاد مع المعلوم مسلک الکوفاموی رحمہ اللہ ١٢ منہ مد ظلہ عفی عنہ ای کلامہ دام ١٢ منہ مد ظلہ عفی عنہ وذلک لان السالک علی ہذا المسلک ایضا قائل بالتباین النوعی بین التصور والتصدیق علی من فالعلم مرکب عفی عنہ انہ الفاضل ای ازالہ ان یشیر الی ہذا الکلام

بل ہو قسم آخر من الانکشاف یحصل بعد تصور الاطراف ویعبر بالکیفیۃ الاذعانیۃ فلا یتحد التصدیق مع معلومہ لان المتحد مع المعلوم انما یکون العلم وہو لیس بعلم فلا یلزم اتحاد التصور والتصدیق وہذا ہو مسلک السید المحقق فی تصانیفہ وانت تعلم ما فیہ اما اولا فلان القول بکون التصدیق خارجا عن العلم مخالف للجمہور ومخالف للتحقیق ایضا کما حققتہ فی حواشی حاشیۃ التہذیب الجلالیۃ فان التحقیق انہ ایضا قسم من العلم کالتصور بل ہو من اقوی صور الانکشاف والعجب منہ انہ یتبع الجمہور فی الباطل کما تبعہم فی تخصیص التصور والتصدیق بالعلم الحصولی الحادث علی ما مر تفصیلہ ویخالفہم فی ما ہو التحقیق کما خالفہم ہہنا واما ثانیا فلانہ ہہنا کما مر غیر مرۃ من ان مناط الایراد کان علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقیقۃ الی التصور والتصدیق وما ذکرہ فی وجہ الدفع اختیار لمسلک آخر واجاب عنہ صاحب سلم العلوم باختیار الحالۃ الادراکیۃ وتقسیم العلم بہذا المعنی الی التصور والتصدیق والقول بان المتحد مع المعلوم انما ہو العلم بمعنی الصورۃ العلمیۃ فلا یلزم اتحاد التصور والتصدیق والایخفی علی من احاط بما حققنا سابقا ما فیہ وقد یقرر اصل الشبہۃ بانا اذا تصورنا التصدیق بناء علی تعلق التصور بکل شیٔ یلزم اتحادہما بناء علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا یحتاج الی المقدمۃ التی مستبنی ای مبنیۃ علی المقدمات الاربع فقط وہی کالاولی فی الصعوبۃ وقد اجاب عنہا صاحب السلم بان تعلق التصور بکل شیٔ لا یستلزم تعلقہ بحقیقۃ التصدیق وکنہہ فنجوز ان یکون تعلقہ بہ بوجہ باو رسمہ الا تری ان حقیقۃ الواجب یمتنع تصورہا بالکنہ ویجوز بالوجہ فغایتہ ما یلزم اتحاد التصور مع وجہ التصدیق لا مع کنہہ والمتباین مع التصور انما ہو حقیقۃ التصدیق فلا یلزم اتحاد المتباینین وانت تعلم ما فیہ من الوہن فانہ لما تقرر ان التصور یتعلق بکل شیٔ ومن الاشیاء کنہ التصدیق ایضا لا بد ان یتعلق بہ ایضا وتجویز ان یکون کنہہ ممتنع التصور بعید عن العقلاء وابعد منہ تنظیرہ بحقیقۃ الواجب کیف والتصدیق من الامور الاعتباریۃ فکنہہ لیس الا ما اصطلحوا علیہ ولا کذلک حقیقۃ الواجب وقد یوجہ کلامہ بان التصور یمتنع ان یتعلق بکنہ التصدیق اذ العلم المتعلق بہ حضوری لما تقرر ان علم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری وفیہ ایضا فیہ لان التصدیق حقیقۃ کلیۃ لہا افراد قائمۃ بالنفس فعلمہا بافرادہ الخاصۃ حضوری واما علم الحقیقۃ الکلیۃ بما ہی کلیۃ فعلم حصولی قطعا ومناط الشبہۃ ہو ہذا فان قلت اذا کان علم التصدیقات الخاصۃ حضوریا کان علم الحقیقۃ الکلیۃ ایضا حضوریا اذ لا وجود للکلی الا بوجود الافراد فحقیقۃ الکلیۃ موجودۃ فی الذہن حاضرۃ عند النفس بحضور افرادہا فیکون علمہا حضوریا ایضا قلت قد عرفت ان مناط الحضوریۃ فی علم النفس بصفاتہا علی وجود الصفات لہا وحضورہا عندہا وقیامہا بہا قیاما انضمامیا ولذلک لا یدرک صفاتہا الانتزاعیۃ الا بالحصول فحقیقۃ الکلیۃ وان کانت موجودۃ فی [illegible] فی ضمن الصور الشخصیۃ لکنہا لیست بقائمۃ فی النفس قیاما انضمامیا وحاضرۃ عندہا بغیر واسطۃ فلا یکون علمہا بہا الا حصولیا ومن ثم تسمعہم یقولون ان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری عرضیاتہ حصولی وقد یجاب عن الشبہۃ بعد تسلیم تعلق التصور بکنہ التصدیق بان التصور المتعلق بکنہ التصدیق تصور خاص فغایتہ ما یلزم الاتحاد بین التصور الخاص وبین التصدیق المطلق وذلک لا ینافی التباین النوعی بین التصور المطلق والتصدیق المطلق لجواز ان یکون التصور عرضیا للتصور الخاص وہذا الجواب ایضا لیس بشیٔ لان التصور المطلق ذاتی ونوع للافراد الشخصیۃ فالاتحاد بین فرد منہ وبین التصدیق المطلق ینافی التباین [illegible] [illegible] بالکلیۃ اشد البطلان فقد ظہر من ہذا البحث الواسع والتحقیق الواضح ان القول بحصول الاشیاء بانفسہا [illegible] الجمہور [illegible]

کہذہ الشبہات الثلث التی ذکرناہا وغیرہا والدافعون [illegible] لکنہم لم [illegible]

لم ترد تلک الخدشات کما [illegible] المقدمۃ الثالثۃ [illegible]

عند المحققين وهي الموجبة لعموم السالبة عن الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد قائم الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيمكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل اتصف بالقعود وبان لم يوجد زيد اصلا واما احترز عنه عليها بالقضايا عطف بالقضايا التي محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك عطف وبالقضايا التي محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان وبالقضايا عطف التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر وامثال ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبله للزم وجود الشيء قبل وجوده ووجود الشيء قبل جزئه وتقدم الوجود على العوارض المعتبرة صفة التقدم على الوجود وكما لا يخفى على من له ادنى تامل ولهذا انكر المحقق الدواني الفرعية وذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشيء للشيء مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشيء اذا كان مستلزما لوجوده لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وحسن عليه ولو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود والذاتيات مستلزم للثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلكه عليه المتبحر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر فانه لما رأى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشيء للشيء لثبوت المثبت له ولم يهتد الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشيء للشيء فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شيء وعلى هذا اندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان ثبوتها للشيء وان لم يكن فرعا لثبوته الا انه فرع لتقرره البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا منقوض بثبوت الشيء لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن نفسها وذاتياتها وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا ولضيق المقام لم نذكره فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة علم الشيء يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشيء يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف فسبيل علم الكلي ان تحصل ماهيته في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة ناظرين اليها بخصوصها بعينها للحكم عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سيأتي مفصلا اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت لديك هذه المهمات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي اولا لا سبيل الى الثاني لما سيأتي فتعين الاول ثم فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شبحه او بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة فتعين

ف اي مسلك جلال الدين الدواني ١٢ منه عفي عنه

ف اي كلام المحقق الباقر ١٢ منه

ف المقدمة الرابعة

ف المقدمة الخامسة

الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشئ يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا
اذا الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير
معقول على انه خلاف مستقر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند
الجمهور القول بالاشباح من ذاتيات عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ ما لا علاقة له بالشئ كيف يكون كاشفا عنه حكاية
عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فتحصل ذاته
ذات المتشخصة بالتشخصات الخارجية وتحصل في الذهن صورته المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شئ
فله صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما التشخص الخارجي والتشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان
ادراك الجزئي وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا التقرير النقض المذكور وعليك بتطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك
تفطنت مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وستطلع على اجوبته فانتظر
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام **قوله** مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لابد من تجريد ما تاما كان او ناقصا عند علم الشئ الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشئ الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس اولا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه ما لم يقع البصر على
شئ لم يحس به البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السامع وهكذا او لا يتوقف عليه
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتتخيله فالخيال يرى الصورة المنتزعة عن المادة اشد تجريدا فياخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها
فيها الى وجودها وثباتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد الصورة
من المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا اشد اعلى من هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة الا انه لا يجردها
عن اللواحق المادية وان غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
اذ يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب بساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجردها عن لواحق المادة لانها جزئية وباقية مع المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك الاشياء جزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة وتاخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فينزعه عنها وعن لواحقها نزعا تاما وتاخذه
اخذا مجردا فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شئ خارجي مادي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام هذا المحقق مبني على طريق الالزام
على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم **قوله** تعسر الخ وذلك لان الكلي من حيث
هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن انكشاف نفس حقيقته الجزئية من حيث هي كذلك
متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي **قوله** ادعيتم باستحالته الاولى حذف الباء كما في المغرب في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح

ناصر الدين المطرزي اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعى به لغو **قوله** لاجتماع الشخص الذهني
والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين الشخص الخارجي
والذهني لكونهما فردين لنوع واحد **قوله** او الشخصين الخارجيين الخ هذا عند علم الشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيدا وعمرو مثلا يلزم
ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا يقال
لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لا بد ان يكون غير زمان
حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما
واما لو اعتبر زمان بقائهما في الذهن فلا خدشة عليه لا لزوم اجتماع المثلين المستحيل ح بلا شبهة **قوله** وهو النقص فيه خدشة ستطلع عليها
قوله ولا يصغى آه دفع لما يقال ان القوم انكروا العلم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم عليهم اجتماع المثلين وحاصل الدفع انهم ان انكروا ذلك لكن
يلزمهم القول به بعين ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها **قوله** باحكام ايجابية صادقة قيد بهما اذ لو كانت سلبية لا تستدعي وجود
الاشياء وكذا اذا كانت كاذبة **قوله** وذلك اي الحكم بالاحكام الصادقة الايجابية **قوله** الا بعد وجود الاشياء اي التي جعلت
موضوعات لها وهذا مبني على اختيار القول بالفرعية بحسب الثبوت **اقول** قد عرفت ما في هذا المذهب فكان الاولى للفاضل
المحشي ان يختار الاستلزام ويقول اذ ثبوت الشيء للشيء يستلزم الخ **قوله** واذ ليس في الخارج كما هو المفروض **قوله** فيكون
في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها لان حصول الشبح في الذهن ليس عين وجود المحكوم عليه الخارجي والمطلوب هذا الادراك
قوله وهذا الدليل لو تم آه فيه اشارة الى عدم تماميته بان مناطه على ان المباين كالشبح مثلا لا يمكن ان يكشف مباينا آخر كذي الشبح ولا يكون
الحكم على احدهما متعديا الى الآخر ولم يقم بعد برهان قوي على هذا الامتناع بل قد ثبت خلافه في مبحث علم الواجب **قوله** بانا نحكم آه
تقريره واضح ولي ههنا خدشة وهي ان الناقض قد غير الدليل بادنى تغيير عند جريان خلاصته ليثبت منه مارامه والا فالدليل السابق
لا تجري خلاصته ههنا ولا يثبت منه علم الجزئي بما هو جزئي وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون غرض القوم من الدليل المذكور على حصول الاشياء
بانفسها اثبات ان للاشياء الموجودة في الخارج وجودا آخر بنفس ذواتها بان تحصل تلك الاشياء المعلومة بنفسها مع العوارض
الخارجية والآثار العينية في الذهن واما ان يكون اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها قائمة بالذهن حاكية عنها لا اشباحا مباينة
معها فعلى الاول يدل ذلك الدليل على حصول الجزئي بما هو جزئي ايضا بجريان خلاصته فيه على ما ذكره الناقض المحقق فان حاصل الدليل
على هذا التقدير هو انا نحكم على الاشياء باحكام ايجابية صادقة مع كونها معدومة في الخارج وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
اي بنفسه وشخصه فلا جرم يكون للاشياء من حيث هي هي وجود آخر في الذهن ولا يكفي وجود المغاير معها في الذهن حقيقة كما تقول اصحاب
الاشباح ولا وجود صورها اذ ثبوت الشيء للشيء انما يستدعي ثبوت نفس المثبت له من حيث انه مثبت له ولا يكفي وجود صورته او شبحه
وذلك ما اردناه وهذا التقرير بعينه يجري في علم الجزئي بما هو جزئي بان يقال انا نحكم على الجزئيات من حيث هي جزئيات قبل وجودها
كزيد سيولد فان الحكم بقرب الولادة انما هو على شخص زيد المعدوم دون ماهيته الكلية واذ ليس زيد من حيث انه زيد في الخارج فلا بد
ان يكون وجوده في الذهن من حيث هو كذلك فان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت نفس ذلك الشيء ولا يكفي في هذا الحكم وجود شبحه
فان الحكم على الشيء غير الحكم على ما يباينه ولا وجود صورته الذهنية فلا بد من حصوله في الذهن من حيث انه متشخص بالتشخصات الخارجية

فيلزم اجتماع المثلين وهذا هو مراد ان قض المحقق لكن مرادهم ليس ذلك على ما يظهر من كلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشياء بانفسها حصولها بماهياتها المتشخصة بالتشخصات الذهنية لا حصولها بنفس التشخصات الخارجية وكيف يقولون به فانه يلزم عليهم ح ما الزمه عليهم المتكلمون بانه تلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغير ذلك من الآثار الخارجية عند علم النفس بهذه الاشياء على انه لو حصل الشئ الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن كالواجب مثلا فاما ان يكون معدوما في الخارج او لا لا سبيل الى الاول وهو ظاهر ولا الى الثاني للزوم قيام شئ واحد في آن واحد في ظرفين وبالجملة تلزم عليهم مفاسد عديدة وشناعة هو الا راحكام د ارفع من ان تتفوه بمثل هذا القول فعلم انه لا يمكن ان يكون مرادهم من الدليل المذكور اثبات حصول الاشياء المتشخصة من حيث انها متشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحها المباينة وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه ح يكون تقرير الدليل المذكور هكذا انا نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلا بد ان تكون في الذهن ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو حصول صورها المتحدة معها ذاتا المتغايرة معها اعتبارا فان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول الاشياء بصورها فان حصول الاشياء باشباحها المباينة معه غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها وهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حالة عدمه واذ ليس في الخارج فلا بد من نحو وجوده في الذهن وظاهر ان وجود شبحه لا يكفي للحكم الصادق عليه فلا بد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وبهذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئي بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المورد في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على قائلي الاشباح لا تحصيل نفس الاشياء الخارجية في الذهن حتى يثبت علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصته فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق

قوله مختصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير مختصة به لا يوجب العلم به بل بوجه عام اجمالي لا العلم من حيث هو جزئي

قوله ووجود المغاير معه حقيقة آه هذه المقدمة هي مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها في تقرير دليلهم بل المقدمة المذكورة فيه هو ان وجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الناقض **قوله** والا لكفى آه هذا دليل لعدم كفاية المغاير معه باعتبار الصدق الموجبة ولم يذكر دليل الاول لظهوره ولا يذهب عليك ما فيه فان عدم كفاية وجود الانسانية في ضمن عمرو مثلا لصدق زيد قائم انما هو لاجل ان عمرو ليس حكاية عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية والتشخص الذهني يكون متحدا مع زيد حاكيا له كاشفا عنه فيمكن ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق **قوله** فلا بد من حصوله ووجوده الخ فان قلت كيف يمكن اجتماع التشخص الخارجي والذهني في شئ واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى الى الصورة الخيالية فان لها اعتبارين احدهما انها اخذت من زيد مع تجريدها عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار شخص خارجي مكتنف باللواحق الخارجية وثانيهما انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع التشخص الخارجي من غير تجريد ولو ناقصا والتشخص الذهني في شئ واحد مما يحيله العقل السليم والطبع المستقيم والقياس على الصورة الخيالية على تقدير التجريد الناقص فاسد كما لا يخفى **قوله** وليس العلم زائدا على هذا القدر اى ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على حصوله من شانه

التشخص بالعوارض الخارجية وهذا امر مرتبط بما قبله **قوله** فالجواب اه اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره ممنوع لا يرد ولا يصلح الوجه
الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل والا يلزم اتصاف الذهن
بالآثار الخارجية وما لم يتحقق مادة النقض فالنقض عجيب عند الاتقان غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل به
احد من القوم ولكن [illegible] ذلك باعتبار ان خلاصة الدليل الذي اورده دال على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض [illegible]
اجتماع المثلين قطعا الا انا نقول لا يتم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريده فاجرى خلاصته في ما نحن فيه وهو ثبوت
علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقته النوعية
واثبات كفايته وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل هو عبارة
عن ان تحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التجرد عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك التشخص الذهني حاكيا عن التشخص الخارجي لا ان التشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص بتشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة فحسب بل انما نقول بحصولها
مكتنفة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل تشخص خارجي في الذهن يكفي للانكشاف التبعة ولا احتياج الى ان يحصل فيه تشخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع
المثلين وتوضيحه ان حصول التشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف التشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى التشخص الخارجي على حاله ويحصل تشخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
ولو ايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص هو تعددها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا التشخص للشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل للشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل [illegible] وان يكون التشخصات ذهنيا وخارجيا من غير [illegible] عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل [illegible]
للتشخص الخارجي [illegible] الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية [illegible] التشخص الذهني عما عداه من الافراد الذهنية فلا يلزم شيء منها لانا نقول تعدد التشخصات
الذهنية او الخارجية او المختلط منها انما يحصل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن تشخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن تشخص آخر ولا يمكن مثله في التشخص المتشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للمتشخص الخارجي حين وجوده في الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان التشخص بالاحتمال الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن ويحتاج الى التشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بسبب ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى التشخص آخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك التشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني

والوجه الثالث [illegible]

ولا سبیل الی الثانی لانہ لما حصل الشئ الخارجی من حیث ہو خارجی فی الذہن فای حاجۃ الی حصول التشخص الآخر لا یقال ام یجوز ان یکون العلم حقیقۃ ہو التشخص الآخر الذہنی ویکون ذلک مشروطا بوجود التشخص الخارجی فیہ لانا نقول کشف التشخص الذہنی للتشخص الخارجی انما ہو لکونہ حکایۃ عنہ ومشابہا لہ ولما حصل التشخص الخارجی بنفسہ الذی ہو محکی عنہ فی الذہن فای حاجۃ الی تحصیل حکایتہ وہذا ظاہر والمراد لما حصل انا لو تنزلنا حصول الجزئی بما ہو جزئی فی الذہن لکنا لا نسلم اجتماع المثلین لانہ منوط علی وجود تشخص آخر ذہنی والمناط باطل فکذا المنوط علیہ فان قلت ان لم یلزم اجتماع المثلین فی علم التشخص الخارجی الواحد کزید مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلک فی علم الاشخاص الخارجیۃ فانا نعلم الجزئیات المتماثلۃ فی الحقیقۃ النوعیۃ کزید وبکر وخالد فتحصل صور ہذہ الجزئیات فی الذہن فیلزم اجتماع المثلین ای التشخصین الخارجیین الذین اشترکا فی الحقیقۃ النوعیۃ فی محل واحد وہو الذہن بل یلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انہ لیس کل اجتماع المثلین مستحیلا انما المستحیل منہ ما لا تمایز فیہ اصلا وہہنا التمایز بین الاشخاص الخارجیۃ الحاصلۃ فی الذہن موجود فان محلہا وان کان واحدا الا ان تشخص احدہما مغایر للتشخص الآخر فالتمایز بینہما فی الذہن متحقق کما فی الخارج ہذا بحسب الجلی من النظر واما النظر الدقیق فیحکم بان لا وحدۃ فی محال الاشخاص الخارجیۃ بل محالہا مختلفۃ فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل وذلک لان محل صور الجزئیات المادیۃ انما ہو القوی الجسمانیۃ المادیۃ وتلک الصور تنقسم بانقسام موضوعاتہا فالجزئی یحصل فی جزء من القوۃ الجسمانیۃ والجزئی الآخر یحصل فی جزء آخر منہا فلا اجتماع للجزئیین الخارجیین فی محل واحد بل انما فی محلین واما الجزئیات المجردۃ فمحلہا العقل الا ان النفس لا تدرکہا من حیث انہا جزئیات ... لا سبیل الی علم الجزئیات بوجہ جزئی کذا افاد بحر العلوم نور اللہ مرقدہ **اقول** لا شک انا نحکم علی الجزئیات المجردۃ من حیث ہی جزئیات باحکام صادقۃ فیجری فیہا التقریر المذکور ویلزم حصولہا فی النفس من حیث انہا جزئیات ... فیلزم اجتماع المثلین فیہا بالضرورۃ والحق ان الجواب بتغایر المحال انما یتیسر فی الجزئیات المادیۃ واما الجواب عن لزوم المحال فی علم الجزئیات المجردۃ فلا یکفی فیہ القول بانہ لا سبیل الی علمہا من حیث ہی کذلک کما اختارہ ہذا البحر لان الدلیل المذکور جار فیہا ایضا فیلزم منہا ما یلزم فی المادیۃ فالجواب الشامل ہو ما ذکرنا سابقا من ثبات التمایز بین الاشخاص الحاصلۃ فی الذہن مادیۃ کانت او مجردۃ بحسب التشخصات ولعلک تفطنت من ہہنا ان قول الفاضل المحشی فی سبق لاجتماع التشخص الذہنی والخارجی او التشخصین الخارجیین المتشارکین فی الماہیۃ النوعیۃ فی محل واحد ہو النفس لیس کما ینبغی والاصوب ان یقول وہو الذہن لیشمل الجزئیات المادیۃ ایضا فانہا لا تحصل فی النفس علی الاصح الوجہ الرابع ما ذکرہ الفاضل المحشی ایضا وتوضیحہ انا سلمنا حصول التشخصین الخارجی والذہنی فی الذہن لکن نقول التمایز بینہما موجود لاکتناف احدہما بالتشخص الخارجی والآخر بالذہنی او اکتناف احدہما بتشخص خارجی والآخر بتشخص خارجی آخر فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل وہذا کما ان الخطین الذین یختلفان بالاستقامۃ والانحناء یحلان فی السطح الواحد وکذا السطحان المختلفان یحلان فی الجسم الواحد فکما انہ لیس ہناک اجتماع المثلین کذلک ہہنا ویرد علیہ امران الامر الاول ان محل السطحین فی جسم واحد والخطین الحالین فی سطح واحد لیس واحدا بل محل کل منہما علی حدۃ فلا اجتماع ہناک فی محل واحد بخلاف ما نحن فیہ فالقیاس قیاس مع الفارق ویجاب عنہ بوجہین الاول ما اشار الیہ الفاضل المحشی فی ما سیاتی بقولہ بناء علی ما تقرر فی الحکمۃ الخ وحاصلہ ان کلامنا فی ما ہو المتقرر عندہم وقد تقرر عندہم ان محل الخطین ہو کل السطح ومحل السطحین ہو کل الجسم لا البعض دون البعض والثانی انا سلمنا انہ لیس محل الخطین والسطحین واحدا لکنہ لا یضر المجیب فان غایتہ ما لزم منہ انہ منع سندہ منعہ وہو لا یفید الا اذا ثبت التساوی بین السند ونقیض المقدمۃ الممنوعۃ کما تقرر ذلک فی الہدیۃ المختارۃ شرح الرسالۃ العضدیۃ والامر الثانی اشار

اليه الفاضل المحشي بجواز مشترك يستطلع عليه عن قريب **قوله** كما بين الخطين الخ قال بعض الناظرين ان قلت هذا التنظير ليس بصحيح اذ امتياز الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح او الجسم بالجهتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال منهما هو اختلاف المحل بالجهات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهى **اقول** ان اراد ان التنظير ليس من جميع الوجوه فمسلم لكن المحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي التنظير في اختلاف الحالين مع اتحاد المحل فحسب وان كان وجه الاختلاف مختلفا فحكي ان الخطين الحالين في سطح واحد والسطحين الحالين في جسم واحد كما انهما مختلفان ومتمايزان باختلاف محلهما بالوجهين المختلفين كذلك هما متمايزان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير ليس في محله ليس في محله **قوله** لا من حيث انهما متحدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تمايز اصلا يلزم اجتماع المثلين **قوله** مشترك اي كما انه يجري في علم الجزئيات من حيث هي جزئيات لدفع النقض كذلك يجري في العلم الحصولي الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم الحصولي يختلف مع معلومه بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان منشأ النقض بعلم الجزئيات بما هي جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يدفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضا فلا ينفع ايراده ههنا **اقول** وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان التشخصين سواء كان احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان متمايزان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين في هذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى ووجه السخافة ظاهر فان الكلام كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التي هي معلوم وصورتها الحصولية التي هي علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحدا معها ذاتا واعتبارا انما هو على تقدير كونه حضوريا كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا ثم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال ان العلم المماثلة المستحيلة بين التشخص الملكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل ان كان مع اتحادهما بالذات وكذا بين التشخصين الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعدادها لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين في سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب

اختلاف استعداد المحل وكذا بين الشخصين الحالين في جسم واحد وح فتقرير الاعتراض ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل الرامفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى على الفطن ان المنع مكابرة فان الصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي اظلال هذه العوارض فالتمايز بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض **قوله** كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف المحل الا ان يقال قد ذكر المحشي هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا الا انا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق على ما هو اعم فلم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فاحفظه **قوله** فافهم اشارة الى المباحث التي قدمنا ذكرها وجعله اشارة الى اعتراض الفاضل الرامفوري بالمذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء سخيف جدا كما عرفته **قوله** ولا لزم اجتماع المثلين اي ان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال بما مر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية علم حضوري والتصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس النسبة من حيث هي هي فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ **قوله** لانتفاء المماثلة آه يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة مع قطع النظر عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية التي هي مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية **اقول** يفهم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع واحد كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يرجع الى نفي القيد مع انه لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع واحد بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص ذهني **قال** على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة بقوله لا يقال بثلثة جوابات اشار الى اثنين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم ... تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما ... كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم منحصر في التصور ... والتصور الذي معه التصديق الا في التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق علما حضوريا وتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها حضوريا

فیلزم کون التصدیق حضوریا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما کما اختاره السید المحقق حیث قال فی ما
سیاتی والذی لا یتعدی الحق عنه ویشهد به العقل الغیر المشوب بالوهم هو ان التصدیق یتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال کون
النسبة رابطة بینهما وثانیا وبالعرض بالنسبة وذلک لان النسبة معنی حرفی لا یصلح لان یتعلق به التصدیق حال کونها کذلک ضرورة
ان التصدیق لیس کادراک المرآة عند ادراک المرئی وهذا هو التحقیق الذی افاده الشیخ الرئیس وغیره من المحققین والیه یذهب الطبع السلیم والفهم المستقیم
الا تری ان عند تصدیقک بقضیة زید قائم مثلا ما یحصل لک هو الاذعان بان زیدا قائم فی الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فی الواقع بل
یحصل لک هذا ثانیا کیف والنسبة من الامور الانتزاعیة وکثیرا ما یحصل التصدیق بقضیة قبل انتزاع النسبة التی فیها کما یشهد به الوجدان
انتهی وهذا مبنی علی تحقیقه فی القضیة انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما والنسبة داخلة فی مفهومها لا فی حقیقتها
والذی یظهر بالنظر الدقیق هو ان تحقیقه فی حقیقة القضیة بالقبول حقیق وقد مر تحقیقه واما تحقیقه فی متعلق التصدیق بان متعلقه لا بد
ان یکون امرا مستقلا فلا یکون نفس النسبة من حیث هی هی لکونها غیر مستقلة فقد تبع فی ذلک الصدر الشیرازی فانه ایضا ذکر مثل هذا
فی حواشی شرح المطالع لکن لم یقم ذلک المتتبع ولا هذا التابع برهانا قویا علیه سوی الاحالة الی البداهة وتقریر الثالث انا سلمنا ان التصدیق
علم متعلق بالنسبة لکن لا یلزم منه کونه حضوریا لان العلم الحضوری انما یکون ما یتعلق بالصورة الذهنیة من حیث هی صورة ذهنیة والتصدیق
لیس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنیة من حیث هی هی فلا یلزم کونه حضوریا **قوله** فلیس من مقولة الی آخره ای من قبیل المتعلق
بنفس الصورة الذهنیة مع قطع النظر عن الحیثیة **قوله** بل حالة اذعانیة هذا هو مذهب السید المحقق تبعا للمحقق الطوسی وغیره **قوله** کما سیاتی تشیر الی
قول السید المحقق فیما بعد بعید فی اول النظر وبادی الرأی ان التصدیق هو الکیفیة الادراکیة وما یقتضیه النظر الدقیق ویلوح مما افاده اهل التحقیق هو
ان الکیفیة الاذعانیة وراء الکیفیة الادراکیة الیس انا اذا سمعنا قضیة ادرکنا بتمام اجزائها ثم اقیم البرهان علیها لا یحصل لنا ادراک آخر بل
یقترن بالادراک السابق حالة اخری تسمی قبولا واذعانا وایقانا والا یلزم ان یکون للشئ الواحد صورتان فی الذهن ولا یخفی علی من یرجع الی وجدانه
ان العلم صفة یحصل منه الانکشاف والاذعان بمعنه لیس کذلک بل یحصل منه بعد الانکشاف کیفیة اخری للنفس وبذلک یصح تقسیم العلم الی التصور
الساذج والتصور مع التصدیق کما وقع عن کثیر من المحققین انتهی ولا یخفی علی المتوقد ما فی هذا الکلام فان دعوی البداهة لا تسمع وما ذکره
من عدم حصول ادراک آخر بعد اقامة البرهان علی القضیة ممنوع بل الحق انه یحصل بعد ایراد البرهان نوع آخر من الادراک وهو المسمی بالاذعان
ولا یلزم ان یکون للشئ الواحد وهو القضیة صورتان ای ادراکان فی الذهن ما یلزم ذلک فیه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو
ادراک التصور والحاصل بعدها نحو آخر من الادراک وهو ادراک التصدیقی نعم لو کان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لکان سخیفا
والقول بان الاذعان صفة لا یحصل بها الانکشاف ادعاء محض وفی تصحیح تقسیم العلم الی التصور والتصور الذی معه التصدیق کما وقع فی الشفاء
والاشارات لا ینحصر طریقه فی القول بزیادة التصدیق علی العلم بل له وجه آخر ذکرته فی التعلیق العجیب وفی المقام تفصیل یابی عنه المقام
غرابته **قوله** زال الاشتباه الناشی الخ الحاصل انهم یطلقون التصدیق علی الحکم علی رای الحکماء ویطلقون الجزء الاخیر للقضیة ایضا
علیه فیقع الاشتباه بین التصدیق وبین جزء القضیة الاخیر ویظن انهما واحد وما ظهر بالتحقیق السابق ان بین التصدیق ومتعلقه فرقا حیث
ان متعلقه نفس النسبة من حیث هی هی بدون الاکتناف بالعوارض والتصدیق صورة ذهنیة مکتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه
وظهر ان النسبة التامة الخبریة المسماة بالحکم من حیث هی هی معلوم وجزء اخیر القضیة ومن حیث اکتنافها بالعوارض الذهنیة علم تصدیق

فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم العقلي المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق ايضا عليه على رأي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رأيه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم **قوله** على طور الاوائل الفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المتعلق بالنسبة فهو بسيط وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فمذهب الاوائل الى الاول ولهذا جعلوا التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلث والحكم واورد عليه السيد المحقق في ماسياتي بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع اجزاء الشيء بالبداهة يحصل ذلك الشيء بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك انتهى وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسب اليه المحققون فلا ورود له فانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا غاية الامر ان تكون التصورات الثلثة بديهية ولا يلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق غير التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشيء بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن نعم يرد على الامام ايراد قوي على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا فيلزم عليه ان لا يكون التصديق قسما من العلم لا يقال لعله لا يلتزمه لانا نقول يخالفه قوله في كتابه المعالم العلم اما تصور او تصديق وان شئت زيادة التفصيل في هذا المقام فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول الحكماء ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركب التصديق المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا او اذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب انتهى وكلامه في المحصل وقع هكذا اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبر من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالاثبات وهو التصور او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم من قوله نحكم عليها فيوافق كلامه كما هو الاول والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح في المحصل بالتركيب لكن لا يخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم عليه والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما التصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي واثبات والتصديق هو ان يحكم عليها بالنفي والاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتابه الاربعين هكذا العلم اما التصور او التصديق والتصورات اما ان يقال بها بأسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور او التسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي نقول به او اما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترناه هو ان التصور الذي يطلب تحصيله ان لم يكن مشعورا به اصلا يلزم

طالب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان التصور حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص قلنا ايضا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شيء منها مكتسبا وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين وح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لا شك ان التصور من حيث هو تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب ولا يجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شيء واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه وظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك بدفع الاضطراب الواقع بين كلماته **قوله على المفهوم العقلي المركب** القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية معقولة والاولى دالة على الثانية **قوله لتغاير الاطلاقين** متعلق بقوله زال **قال** وذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون والحصول الفاظ مترادفة معنا واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون حاصلا فيه ولا شيء يطلق عليه الحاصل دون الموجود والوجود والتشخص متساوقان فالموجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه ولا يمكن ان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول فمرتبة الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير للقضية وبين التصديق على راي الحكماء على ما هو الحق ان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير هو نفس النسبة من حيث هي هي فمنشأ الاشتباه الواقع بينهم والمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فمنشأ الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام [illegible] هو مرتبة العلم والحصول والقضية ليست كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في [illegible] ايرادات الاول بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انكم قد عرفتم ان هذه المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي فقول السيد هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست بقضية بل علم بها الا ان يقال هذا التعبير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح [illegible] مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفوهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول [illegible] مرتبة العلم [illegible] مرتبة الحصول [illegible] مرتبة المعلوم اي الشيء من حيث هو هو وهي المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنه بمرتبة الطبيعة من حيث هي [illegible] بالذهن ومرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد [illegible] بهذا الفرق [illegible] ما قال من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه ما حققه السيد المحقق من الفرق [illegible] ولهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح [illegible] ان [illegible] ما قال ليس بسديد تأدبا مع السيد رئيس الاذكياء

وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد العلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني علم تصديقي تعدد تقرر ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا واما الثاني فلانه ح يكون المعنى ان العلم بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبيل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم القرار على ما عنه الفرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبل فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطرة الوقادة الاول ان يكون المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة من دون ان تعرض لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا اعتباريا ويكون الضمير في قوله والعلم بها ايضا راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من المفهومات المفهومات المتعددة ويكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه مخالفا لقول السيد قبيل هذا ان القضية المعقولة هو مفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واحدة متحصلة كيف تكون عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة المحضة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن هذه المفهومات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه المفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها يسمى تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها يسمى تصديقا على راي الامام مع انه بصدد بيان رايه واما الثالث فلعدم صحة كل من القولين الاول للاول والثاني للثاني واما الرابع وهو الذي اختاره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات ليكون الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا قال الا ان يقال الخ جواب عن الايرادين الاولين من جانب السيد وحاصله ان الحيثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم كون المفهومات المحيثة بحيثية الحصول قضية حتى انه يلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة لتسمية المفهومات قضية فالمعنى ان المفهومات من حيث هي هي تسمى قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية فكون المفهومات قضية انما يكون بعد حصولها في الذهن والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء مما [illegible] بقي في كلام السيد المحقق شيء وهو ان هذا التقرير للجواب قوي التنبه فما وجه تزييفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجهه بعض الاعلام رحمه في حواشيه بانا نعلم بداهة ان الحصول في الذهن له مدخلية لكونها قضية ورده سرتاج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده بان كونها قضية انما هو

من حیث الحصول فی الذہن لان مفہوم القضیۃ من المعقولات الثانیۃ التی تعرض للشئ من حیث الحصول فی الذہن ولم تنتزع عن ذلک
فقول الحصول الذہنی لیس علۃ لکونہا قضیۃ ولا کلام لنا فیہ انما الکلام فی ان الحصول الذہنی علۃ لتسمیتہا بالمعقولۃ وہذا مما لاریب فیہ
انتہی وقال الفاضل الخیرآبادی بالا ادری وجہ تمریض ہذا الوجہ الوجیہ انتہی **وانا اقول** وجہ التمریض ان الحیثیات المذکورۃ فی مبحث
العلم اکثرہا تقییدیۃ فالظاہر ان ہذہ الحیثیۃ ایضا تقییدیۃ وحملہا علی التعلیلیۃ صرف عن الظاہر فقول بعض الناظرین لا وجہ للتمریض
اصلا انتہی صادر عن غفلۃ نعم یبقی امر آخر وہو انہ لا وجہ للتمریض احدہما بقولہ اللہم وثانیہما بقولہ الا ان یقال فافہم فان المقام
مما یعرف وینکر **قولہ** ہذا علی التقدیر آہ ایراد علی قول السید المحقق لان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب علم واحد غیر مرکب
بانہ علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا صحیح لجواز ان یکون نفس الشبح مرکبا والشبح بسیطا واما علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا کما
ہو مختار جماعۃ من المحققین فلا یصح لان سبیل حصول الاشیاء بانفسہا ان یحصل ماہیۃ الشئ المعلوم الخارجی فی الذہن وتکتنف
بالعوارض الذہنیۃ المناسبۃ مع العوارض الاصلیۃ فیکون علما وصورۃ علمیۃ وما بہ الانکشاف والعلم والمعلوم علی ہذا التقدیر متحدان
بالذات ومتغایران بالاعتبار وظاہر ان ذاتیات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم یکون علم الشئ الخارجی مثلہ
ان بسیطا فبسیط وان مرکبا فمرکب فعلم ذلک الامر العقلی المرکب من المفہومات الثلثۃ المسمی بالقضیۃ لا بد ان یکون امرا واحدا مرکبا
لا بسیطا کما زعمہ السید المحقق ومن ہہنا یندفع الایراد عن کلام السید السند لیستقیم کلامہ علی مذہب الامام فان العلم عندہ مرکب من العلوم
المتعددۃ **قولہ** صحیح لا غبار علیہ لان الشبح وذا الشبح متغایران بالذات فلا یلزم من کون احدہما مرکبا کون الآخر ایضا کذلک
بخلاف الصورۃ العلمیۃ فانہا متحدۃ مع معلومہ الخارجی فی الماہیۃ متغایرۃ فی التشخص فیلزم من ترکیب احدہما ترکیب الآخر
بالضرورۃ وہذا ہو الذی رامہ الفاضل المحشی بقولہ فی المنہیۃ لفقدان الاتحاد بین العلم والمعلوم علی ہذا التقدیر فیجوز ان یکون الشبح بسیطا وذو الشبح
مرکبا انتہت ومن ہہنا ظہر اندفاع ما اورد علیہ من ان فقدان الاتحاد بین العلم والمعلوم علی ہذا التقدیر ممنوع فان العلم والمعلوم کما انہما متحدان
علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا کذلک ہما متحدان علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا ایضا فان المراد بالمعلوم فی ہذہ القاعدۃ لیس
الا نفس الشئ مع قطع النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ والخارجیۃ والقیام بالذہن وہو المعلوم بالذات وہذا کما یوجد علی تقدیر حصول
الاشیاء بانفسہا کذلک یوجد علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا فان الشبح القائم بالذہن الذی ہو علم متحد مع نفس ذلک الشبح مع قطع
النظر عن حیثیۃ القیام الذی ہو المعلوم بالذات ولیست ہذہ القاعدۃ مبنیۃ علی مذہب حصول الاشیاء بانفسہا کما یظہر من کلام الفاضل
السندیلی فی شرح السلم حتی یصح الحکم بفقد الاتحاد بین العلم والمعلوم علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا من الفاضل المحشی ہہنا وجہ الاندفاع
ان المراد من المعلوم فی المنہیۃ لیس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معہ موجود علی ہذا التقدیر ایضا بل المراد بہ المعلوم الخارجی ولا ریب فی ان
اتحاد العلم معہ مخصوص بمذہب حصول الاشیاء بانفسہا فان غلبک ہذا الوہم موسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فکیف یراد من المعلوم
المعلوم بالعرض فانظر الی المنظر فی الشبح وان اردت زیادۃ التوضیح علی ما ذکرنا فاستمع انا اذا علمنا الشئ الخارجی کزید مثلا تحقق ہہنا
ثلثۃ امور الاول الشئ الذی لہ وجود فی الخارج والکتناف بالعوارض الخارجیۃ والآثار الاصلیۃ کاللون والشکل والمقدار وغیر ذلک
وہو مورد الحس وموقعہ ویسمی معلوما بالعرض والثانی الشئ من حیث ہو ہو مع عزل النظر عن العوارض وہذا الشئ بہذا الاعتبار لا یوجد
الا فی اللحاظ فقط وہو المعلوم بالذات والثالث الشئ من حیث انہ اکتنف بالعوارض الذہنیۃ وقام بالذہن وہو الصورۃ العلمیۃ والعلم

والمراد فی قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجح كلامهم فمنهم الاتحاد تقديري حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها غاية الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي هي وعلى التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيتحد المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط دون الثاني وهو ظاهر فتبين ان المراد فی المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا ولبعض الناظرين لما لم يتعمق في هذا المقام قال محرضا على الفاضل المحشي ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فمع اباء قوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز آه فحينئذ يرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد بالمعلوم بمعنى ذي الصورة لكان له ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسياقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى بلخصه فتبين ما في هذا الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسياقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا تختلف باختلاف الاعتبارات ايضا غير بينة وانما لم يقل باختلاف الوجود ليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشيء ببرهان ولا يخفى لطفه فافهم واستقم **قوله** لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه محصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وهو الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة كان علمه ايضا مركبا فكيف يصح قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب **قوله** اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بعينها او مع انتفائها على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يجوز تخلل الجعل بينهما وبينهما والبطلانه اظهر من ان يخفى وعلى الثاني يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى **قوله** والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد علي السنديلي حيث قال في حاشية قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام ينافيه فلا يتوهم ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لاتحاد العلم والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحادهما لا يفضي الى تركيبهما اما ترى سمعك ان مرتبة لابشرط شيء ومرتبة بشرط شيء متحدتان مع ان

احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مقاره ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما لا يقتضي القسمة واللانسبة فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة لا يكون منقسما فما لم يقبل العلم الانقسام لا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر العقلي المركب يكون امرا واحدا بسيطا لا محالة **قوله** مع ما فيه اشارة الى ما صرح من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام الى الاجزاء المباينة كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل لتحققه ومن ههنا يندفع ايراد آخر وهو ان العلم من مقولة الكيف وكيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام ينافي الكيف وجه الاندفاع ظاهر **قوله** ينافيه قول المحشي آه لان مفاد هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم **قوله** والقول آه قال في المنهية اشارة الى المنع على تقديره اما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجه بسند المنع قوله الاترى آه وحاصله انه لم لا يجوز ان يكون حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ انتهت **اقول** هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجهه فلا يستقيم لعدم جواز ورود المنع على المنع **قوله** لا يوجب تركيب الآخر هذا من الافاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمها لا محالة **قوله** الاترى آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة مثلا فهو مرتبة بشرط شئ وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شئ وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شئ وهذه المراتب الثلث توجد في كل شئ فرض بالنسبة الى شئ آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان مثلا بشرط شئ اي الناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شئ اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شئ اي من حيث هو هو جنس ومحمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية ومرتبة الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء للماهيات ما تحته وكذا الفصل لا يخلو عن التسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف والجدار على البيت والجنس والفصل محمولان على النوع فلا يكونان جزئين لها الا اذا اعتبرا بشرط لا شئ وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعك آه اثبات كون احد المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما وهو لا بشرط شئ بسيط لعدم اعتبار شئ آخر معه وبشرط شئ مركب لاعتبار الشئ الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب الآخر **قوله** لا يحصل له عندي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله لعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم العقلي المركب يكون امرا عقليا مركبا لا محالة **قوله** كما تمسك آه الغرض منه الاشارة الى التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف **قوله** واما مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا بمعنى ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة

بلا شرط شيء وان اراد انه اذا لاحظهما ثم محصلا مع شيء آخر فهو مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الآخر الا بحسب المنشا اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي **قوله** وان كان بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شيء بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شيء بمجرد الحيوان **قوله** كليا متحدين محصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت مما ذكره من السند فان هاتين المرتبتين كلتيهما بسيطتان باعتبار المنشا لاتحاد منشئهما وباعتبار مفهوميهما العنواني وان كان احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا متحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما تغاير ذاتي **قوله** ومن ههنا اي ومن اجل كون مرتبة بشرط شيء ومرتبة لا بشرط شيء انتزاعيين **قوله** انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي ما تدخل في ذات الشيء وتتركب ذاته منها كالدار تتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ويقال لها التركيبية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشيء بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا ثم الحقيقية تتنوع على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية للجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات انتزاعية فيكون الجنس والفصل على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لها اعتبارات ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شيء فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شيء وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية الذهنية وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شيء وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال انها في تلك المرتبة اجزاء خارجية لكنها غير الخارجية التي تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شيء فهما عين الحقيقة النوعية واذا اخذا بلا شرط شيء فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شيء فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة وثالثا ان ما كان من جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان ورابعا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب بحسب الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية وكما تكلموا انهما جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شيء وكلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح ارادوا الجزئية الخارجية التي لا يكون حمل بعضها على البعض فيهما ولا ريب ان الجنس والفصل من حيث هما هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز واختلاف فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط شيء وبلا شرط شيء انتزاعيين يتسامحون بقولهم ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزآن ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شيء هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة الا ذهنية يحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يراد بالجزئية

ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون
هاتين المرتبتين انتزاعيتين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذ الا فظ بشرط لا شيء فانه تثبت
انتزاعية هاتين المرتبتين مما سبق ثبتت انتزاعية مرتبة بشرط لا شيء ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما الى الخارجية
انما هي باعتبار لحاظ العقل وتحمله هذا كله على تقدير ان يشار بهنا الى انتزاعية هاتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكر والقول
واذ الاخطه مبهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر بالبال في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وبعض الناظرين لما لم يتعمق قال في معنى قوله انما هي
باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس
وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة للنوع بل ما جزئيتهما الا بتعمل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان
انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في
كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله ويصير احدهما عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعدد الوجود
باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الافاحش ولا تضييع الوقت بذكر بطلانهما فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان
اراد به معنى آخر فليبينه حتى نتكلم فيه واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزءان تركيبيان حقيقيان
وهو مناف لما صرح به بعد واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها
الجنس والفصل واما رابعا ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزءان حقيقة غاية الامر انهما
جزءان ذهنيان لا انهما جزءان بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بهما حقيقة الم يعلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع
بالجنس والفصل فبما ذا تتقوم وان اختار البساطة فمع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين وتلزم عليه كثير من المفاسد منها فقدان
الدلالة التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل هما مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه
قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل
قوله وما خطر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر التفصيلي علم واحد غير مركب **قوله** هو ان مقصود المحشي الخ مما ينبغي
ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الوحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني
الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون
الهيئة في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة
والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات في الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة الا انها تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون
كل وحدة مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على
... ان ... جزء جزء على حدة من اجزائه ثم بعضها الوحدة الاجتماعية وثالثها ان يحصل شيء واحد من حيث هو شيء
... وان كان في نفسه ذا اجزاء ... على فهم هذا الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثاني من الاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
... على النحو الاول ... ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول اذ الحاصل ح في الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار

الوحدة يكون من النحو الثاني وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل تعدد العلوم هناك تعدد صرفا بدون الاجتماع ورأيتها ان العلم
عند الامام مركب بالنحو الثاني لا بالنحو الاول اذا انتقش على صفحة خاطرك ما ذكرنا فنقول حاصل توجيه المحشي ههنا انه ليس المراد من قول
السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها
فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوي التركيب الذي هو المذهب للامام وتوضيحه ان في القضية كثرة البتة ولا يمكن ان
تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها ولا ان تكون كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة
واقعية ليست اختراعية محضة وفرضية صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة
وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تكون الكثرة الواقعة في القضية باحد النحوين الاولين فيكون القضية
عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض الهيئة او عن مجموع المفاهيم الثلثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم
المتعلق بهذا النحو من الكثرة يكون واحدا عند الحصول باعتبار الوحدة في معلومه وان كان ذا اجزاء في الواقع اي لا يكون علوما متعددة
عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة هذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام فظهر ان ضمير قوله والعلم بها
لا يمكن ان يرجع الى الامر العقلي المركب المعتبر فيه الهيئة دخولا او عروضا فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها
تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا تقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال في كلام السيد السند **قوله** ضرورة
ان القضية حقيقة محصلة اورد عليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب ولا ريب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة
اجزاء على اختلاف المذهبين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعضها حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا
ولا بعضها متحد مع بعض لانها مركبة من مقولات متباينة ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبا تركيبا ذهنيا فاذن هي
حقيقة اعتبارية انتهى **اقول** الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار المعتبر كحقيقة الانسان وغيره من
الحقائق الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهي ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك وتفسر بما يعرض له هيئة
وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشي ههنا هو المعنى الثاني
فان القضية لا شك في انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفي في هذا
المقام **قوله** كالاعداد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا وليست
عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين
قياس القضية على العدد فاسد لان الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان
تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى **اقول** قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهي بذلك المعنى متحققة في الاعداد والقضية
كليهما فافهم **قوله** والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اي حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا **قوله** اي ليس
علوما متعددة فيه اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفي التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء بانفسها بل
مراده نفي نحو من نحوي التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم تعتبر فيها الهيئة الاجتماعية
فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم فالمعلوم

لما كان واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان علمه ايضا كذلك **قوله** انما هو الشئ الواحد من حيث هو واحد الخ استبعد بعض الناظرين بانه لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن ح مركبا من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا انتهى **اقول** هذا استبعاد مبني على الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان للقضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال بعد التفصيل وتوضيح ذلك بان اذا وقع بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه تنتقش في قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة والتصديق فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحداني كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل والعلم المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالي كمعلومه وان كان ذا اجزاء في نفسه والمتعلق بالثاني يكون متعددا كمعلومه فههنا القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلي المركب المعتبرة فيه الهيئة لا بد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان في نفسه ذا اجزاء ثلثة او اربعة واستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة وخلط حكم احدهما بحكم الآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امر عقلي لقوله ان اراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافي تعلق اللحاظ الواحد الاجمالي فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد في صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدي نفعا اذ لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالي بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم استقلال القضية فلتزم الا انه يدور الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به في حواشي شرح المواقف وغيره فاي غائلة في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي وقد قرر هذا القائل ايضا في مواضع بتبعيته

الاستقلال وحدة للحاظ فما اغفله عنه ههنا **قوله** وتعدد العلم آه الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد اذ التعليلية مقام الواو العاطفة
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ
واحد انتهى **اقول** بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب ملحوظ بلحاظ وحدانى فلا بد ان يكون امرا
واحدا عقليا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبر فيها الوحدة ودعوى عدم امكان
تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرهنة **قوله** كما هو التحقيق عند المحشى متعلق بالثانى وحاصله
ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع فى بعض عبارات القوم او معتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين
ومنهم المحشى وهو المفهوم من قول الامام فى الملخص اذا حكم عليه بنفى او اثبات كان المجموع تصديقا **قوله** كما سيأتى حيث قال فى
بحث تفاسير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذى جعل مقسما
اقول قد سمعت عن ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود معنيان متساويان ومن موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده
علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود لانه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق
عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك فى الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال هناك ايضا فى حاشية الحاشية
ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له لا بان تعتبر داخلة فيه والا لكان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك
الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التى وحدتها حقيقية دون الاعتبارية
كما يحكم به الضرورة وقد حقق فى موضعه ان الهيئة الصورية داخلة فى المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة هو ان التصديق
ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتباريات النفس الامرية فالضرورة لا تابى عنه انتهت **قوله** فالمراد آه اى
لما ظهر انه لا يمكن ان يرجع ضمير قوله والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق
المتعلق به متعددا ويكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام بلا كلفة مع انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة وما قال
بعض الناظرين انت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية ليصير العلم المتعلق بها عند الامام
تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده **قوله** ومن ههنا اى مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلي مركب معتبرة فيه
الوحدة ملحوظ بلحاظ وحدانى وعلمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة **قوله** ليس بالعلم والمعلوم وذلك
لان العلم عند الامام متعدد صرف او مع الهيئة وليس معلومه القضية اى الامر العقلي المركب الواحد بل معلومه امور متعددة وعلم القضية علم
واحد مركب وهو ليس تصديقا عنده قال بعض الناظرين انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التى
سماها الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة
المعتبرة فيها الوحدة والتصديق هو علم المفهومات المتعددة كما هو الظاهر فلا يخفى [illegible] وان كان المراد ان الامام
ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذى هو احد جزء التصديق فعل من افعال النفس عنده
فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بنسبة العلم والمعلوم فلا يجدى نفعا اذ غرض السيد
الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعنى مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية ليست نسبة العلم الى المعلوم سواء كان ادراكا او فعلا

اقول ذكر الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شان المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي ليس الا الاول ومآ ادعى سخافته واحاله الى السابق فقد عرفت سخافته سابقا فلا تغفل **قوله** والكلام السابق ماؤل دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان انكار الفرق بين التصديق والقضية على راى الامام بالعلم والمعلوم بنا فيه قول السيد المحقق سابقا وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صريح في ان المفهومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتناف علم وتصديق وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكر ههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فماول بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا ويمكن ان يقال ان الكلام السابق مبنى على المشهور وهذا الكلام مبنى على التحقيق وهذا التوجيه اولى عندي من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر خطر لي وهو ان يقال معنى القول السابق اى وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اى الامر العقلي التركيبي الملحوظ باللحاظ الوحداني وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا سالكا مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام مخالفا لقوله فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يا باه لفظ عند الامام الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة ليستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم ح عنده ايضا لان بناء الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تحمل فتفكر **قوله** ويؤيده ايضا اى يؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم **قوله** ما سياتي من المحشي آه قال في ما سياتي عند قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى **قوله** حيث لم يقل آه حيثية تعليلية للتائيد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها قال بعض الناظرين يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى **اقول** ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى **قوله** فما ظن الطان المولوي محمد عظيم الكوفاموي وحاصل ما ظنه ان مقصود السيد المحقق من اقحام قوله في المنهية ثم في كلامه شئ آخر آه هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه **قوله** من اقحام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري

له موافقة للقول ١٢

فی کتابہ المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر فاحفظہ **قولہ** والمقرر عند الامام خلافہ فانہ قائل بالفرق بین القضیۃ والتصدیق مثل
الفرق بالعلم والمعلوم **قولہ** عجیب کل العجب اقول قد تقرر فی مقرہ ان الکل اذا اضیف الی النکرۃ یراد بہ کل فرد فرد واذا اضیف
الی المعرفۃ یراد بہ جمیع اجزاء المدخول علیہ وعلیہ یتفرع صدق کل رمان ماکول وکذب کل الرمان ماکول وہہنا کل قد دخل علی
العجب المعرف فیفید ان لا عجب فوق ہذا العجب وہذا عجیب فان مراتب التعجب متفاوتۃ فلا یکاد یصح ہذہ الدعوی **اقول** فی جوابہ ظاہر
العبارۃ وان کان یفید ماذکر الا انہم یذکرون مثل ہذہ العبارۃ ولا یریدون بہ الا القوۃ فالمراد عجیب غایۃ العجب ونظیرہ ما حکی ان
الصاحب ابا القاسم اسمعیل بن عباد انشد یوما حضرۃ الاستاذ ابن العمید قصیدۃ ابی تمام فیہا ہذا البیت شعر کریم متی امدحہ امدحہ والوری
معی واذا ما لمتہ لمتہ وحدی ؛ فلما بلغ الی ہذا البیت قال لہ الاستاذ ہل تعرف فیہ شیئا قال نعم مقابلۃ المدح باللوم وانما یقابل
بالذم او الہجاء فقال الاستاذ غیر ہذا ارید فقال الصاحب لا ادری غیر ذلک فقال الاستاذ ہذا التکریر فی امدحہ مع الجمع بین الحاء
والہاء وہما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال نافر کل التنافر فاثنی علیہ الصاحب فقول الاستاذ نافر کل التنافر لیس المراد
منہ انہ لا تنافر اقوی منہ کما یفیدہ ظاہرہ لیلزم کذبہ بل المراد ان فیہ تنافرا قویا کاملا فعلم ان مثل ہذہ العبارۃ مستعملۃ فی کلامہم
للقوۃ فکذا قول المحشی ہہنا عجیب کل العجب سلمنا انہ لیس المراد بہ القوۃ بل ما یستفاد منہ بحسب الظاہر لکنا نقول ہذا الحکم
ادعائی لا تحقیقی حتی یلزم علیہ کونہ خلاف الواقع ولا مناقشۃ فی الادعاء سلمنا ان ہذا الحکم حقیقی لا ادعائی فنقول غرض
المحشی ان قول ہذا الفطان لعجیب کل العجب فی ہذا المقام بالنسبۃ الی اقوال الآخرین وہذا صحیح بلا ریب فافہم وکن من الشاکرین
قولہ والمقصود آہ حاصلہ انہ لیس مقصود السید المحقق ما فہمہ ہذا الفطان کیف وقد صرح فی المنہیۃ بان معلوم التصدیق عند
الامام المفہومات المتعددۃ من حیث ہی متعددۃ والقضیۃ عبارۃ عن المفہومات من حیث کونہا امرا عقلیا مرکبا
فلیست القضیۃ معلوما للتصدیق فی زعم السید المحقق ایضا ویؤیدہ ما ذکرہ بعد من ان التصدیق ہو مجموع تصورات
اجزاء القضیۃ عند الامام حیث لم یقل ادراک القضیۃ فہو ینادی باعلی ندائہ علی ان الفرق بین القضیۃ والتصدیق لیس
بالعلم والمعلوم فی زعم المحشی فما نسب الیہ ہذا الفطان افتراء صریح علیہ بل مقصودہ من قولہ ثم فی کلامہ شیء آخر انما ہو
نفس بیان الاختلال فی کلام السید الشریف بان الظاہر ارجاع ضمیر العلم بہا الی الامر العقلی المرکب ویلزم ح
عدم انطباقہ علی مذہب الامام وانما ینطبق لو ارجع الی المفہومات المتعددۃ من حیث ہی متعددۃ وہی بہذہ الحیثیۃ
غیر مذکورۃ فی ما قبل وقال بعض الناظرین قد عرفت انہ لا اختلال فی عبارۃ السید انما الاختلال فی زعم الشارح والمحشی انتہی
اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام فی عبارۃ السید لو لم یرتکب صنع الاستخدام وعدم الاختلال لیس الا فی زعم ہذا
القائل وما سبب ذلک الا الاختلال فتذکر واخرج من ربقۃ الجہل المرکب وبہ ظہرت سخافۃ قول ہذا القائل ایضا لا حاجۃ لاصلاح
کلام السید الی ارتکاب صنعۃ الاستخدام انتہی **قولہ** والقول بانہ القائل المولوی محمد اعلم وحاصلہ ان السید اراد بالمظہر ہو قولہ فہذہ
المفہومات المفہومات من حیث الوحدۃ لتکون امرا عقلیا واحدا وبالضمیر فی قولہ والعلم بہا المفہومات من حیث التعدد فلا اختلال
فی کلامہ اصلا **قولہ** من قبیل صنعۃ الاستخدام ہو فی اصطلاح علماء البدیع عبارۃ عن ان یراد بلفظ لہ معنیان احدہما ثم یراد بضمیرہ العائد الیہ
معناہ الآخر او یراد باحد ضمیریہ احدہما ثم یراد بالضمیر الآخر معناہ الآخر وفی کلیہما یجوز ان یکون المعنیان حقیقیین او مجازیین

وان یکونا مختلفین **قوله** وهی من المحسنات المعنویة تحسین الکلام بعد رعایة بلاغته ضربان معنوی ای راجع الی تحسین المعنی اولا وبالذات وان کان لبعضها قد یفید تحسین اللفظ ایضا کالاستخدام والمطابقة والمشاکلة ولفظی ای راجع الی التحسین اللفظ وهو المقصود بالذات منه کالتجنیس وغیره وارباب علم البدیع انما یبحثون عن هذین النحوین من التحسین فی تحقیقه فی موضعه **قوله** لیس بجید حاصله ان حسن صنعة الاستخدام لیس علی الاطلاق بل اذا قامت القرینة علی فهم المراد وبدون قیام القرینة لا یحصل بها حسن بل تکون مخلة بالفهم وفی عبارة السید السند لا قرینة تدل علی ذلک وفیه ما اورده الفاضل اللبکنوی بان ارتکاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا علی شهرة ان القضیة واحد اعتباری مرکب من تلک المعلومات الثلثة ولابد لتعلق الادراکات المتعددة من کون المتعلق امرا متعددا ولعله الی هذا اشار الفاضل المحشی بقوله لیس بجید **قوله** ولهذا ای لعدم قرینة فی کلام السید تدل علی ذلک **قوله** الی امر خارج وهو ما قال فی حاشیته الحاشیة لان المراد بالمفهومات الخ **قال** فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوری لا یکون بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة فی تفسیرهم العلم بحصول صورة الشیٔ حصول الصورة الحاصلة تسامحا وهی ای الصورة الحاصلة اعم من ان تکون غیر المعلوم ولو غیریة بالاعتبار کما فی العلم الحصولی او عینه کما فی العلم الحضوری فعلم ان العلم الحضوری ایضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوری لا یکون بحصول صورة **قال** تسامح ذکر المحقق الدوانی فی حواشی التهذیب ثلثة وجوه للتسامح فی هذا التعریف الاول ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة لانه من مقولة الکیف علی الاصح لا حصولها الذی هو نسبة بین الصورة والنفس فتعریف العلم به تسامح وانت ولا یخفی علیک ما فیه فان العلم وان صرح جماعة من المحققین انه من مقولة الکیف لکنه لیس کذلک کما اوضحنا لک سابقا من ان کونه کیفا حقیقة انما یصح علی القول بحصول الاشیاء باشباحها واما علی القول بحصولها بانفسها کما هو المختار عندهم فکلا بل العلم ح متحد مع معلومه فان جوهر فجوهر وان کیفا فکیف وان اضافة فاضافة وقد مر ماله وما علیه فتذکره علی ان هذا المحقق بنفسه صرح فی حواشی شرح التجرید ان العلم لیس کیفا حقیقة وعدهم العلم منه تسامح تشبیها للامور الذهنیة بالامور العینیة فکیف یقول ههنا انه کیف علی الاصح اللهم الا ان یکون ذلک القول مبنیا علی التحقیق وهذا الکلام تقلیدا للمشهور فالاوجه ان یطرح حدیث کون العلم من مقولة الکیف من البین ویقال فی بیان التسامح ان العلم عند المحققین عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها فتفسیره بحصولها لا یخلو عن تسامح الوجه الثانی ان المتبادر من اضافة الصورة الی الشیٔ کما فی هذا التعریف الصورة المطابقة فلا یشتمل هذا التعریف للجهل المرکب بخلاف ما اذا قیل الصورة الحاصلة من الشیٔ فان الصورة الناشیة من الشیٔ قد لا تطابقه ولا یخفی علی الفطن ما فی هذا الوجه ایضا فان المتبادر من صورة الشیٔ مطابقتها لما هی صورة له وهذه المطابقة شاملة للتصورات والتصدیقات باسرها والمطابقة التی لا تشمل الجهلیات المرکبة هی المطابقة مع ما فی نفس الامر وهی لا تتبادر من لفظ صورة الشیٔ فالاولی ان یبدل التبادر بالایهام ویقال صورة الشیٔ موهم ان الصورة لابد ان تکون مطابقة له ولا کذلک الصورة الحاصلة من الشیٔ فکان اولی منه الوجه الثالث انه یخرج منه العلم بالجزئیات المادیة فانه لا تحصل صورها فی العقل ای النفس المدرکة علی الاصح بل انما تحصل فی الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قیل عند العقل فان عند یستعمل فی القرب بین الشیئین سواء کان بالحضور او بحصوله فیه لا یقال المراد بالعقل فی التعریف الذهن وهو اسم المجموع

سنہ ۱۵۱ المولود عماد الدین اللبکنوی ۱۲ منہ رحمہ اللہ
ای مولانا جلال الدین الدوانی رحمہ ۱۲ منہ

الحواس الى النفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج ايضا وح يصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا لحصول صورها في الذهن لانا نقول هذا التقرير لا يرفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا الاول كما يشير اليه والتي اقول غرض السيد المحقق ههنا تتميم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة اليه ذكر التسامحين الآخرين بل لو قال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان اخصر واظهر هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا ولا دخل له في الاعتراض فان الاعتراض يرد على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولي والحضوري كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا اعم فيتم التقرير بلا ضرورة ان يراد من الحصول الحاصل ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التسامحين الآخرين وان لم يحتج اليهما لكن ذكرهما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثاني فصعب بحسب الظاهر والذي يقتضيه النظر الادق هو ان ذكر هذا التسامح اشارة الى دفع توهم عسى ان يتوهم من قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة من ان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف للجمهور ومخالف لتصريحات المصنف ايضا في تصانيفه وحاصل الدفع انهم يعرفون العلم بحصول الصورة ويريدون به الصورة الحاصلة تسامحا فمعنى قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة ان العلم الحضوري لا يكون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** الظاهر انه ليس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشين قد اورد على جواب السيد المحقق المصدر بقوله قلت بان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل كما يشهد به قوله في تقرير السوال قد وقع في كثير من المحققين آه والناقل من حيث هو ناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاهر ان قول المجيب قلت منع لقول المعترض الناقل وهي اعم فيلزم ايراد المنع على الناقل ولما كان مبنى هذا الايراد زعم ان قول السيد المحقق وهي اعم داخل تحت النقل وليس كذلك اراد الفاضل المحشي دفع هذا التوهم بدفع مبناه وحقق ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل فلا يكون منعه مخالفا لداب المناظرة وحاصله ان الذي يستفاد من كلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا لئلا يلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخرى فان العلم من مقولة الكيف على الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لكونه نسبة بين الحاصل وبين ما يحصل فيه لزم اندراج الكيف تحت الاضافة فلهذا حكموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة بان يراد من المصدر معنى اسم الفاعل وتكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولم يظهر من كلامهم انهم عمموا الصورة الحاصلة وادخلوا فيها العلم الحضوري ايضا فظهر ان قول المعترض وهي اعم آه ليس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة على حدة اوردها المعترض من عند نفسه لتتميم ايراده فيصح جوابه بمنعها بلا ريب **قوله** لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف قد عرفت ما فيه فانصف **قوله** مع كونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بين الجمهور ومن ثم تراهم يقولون في العلم ثلثة مذاهب الاول ان يكون من مقولة الكيف والثاني ان يكون من مقولة الانفعال والثالث ان يكون من مقولة الاضافة لكن النظر الدقيق يقتضي بطلانه فان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني كما صرح به السيد المحقق في ما سبق والوجود وغيره من الامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندهم فلا يكون العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لا يقال عدم دخول الامور العامة في مقولة من المقولات [illegible]

والاشیاء فی المقولات العشر انما ہی بالنظر الی الحقائق المتاصلۃ ای مالا یکون اعتباریا محضا والا بسائط ذہنیۃ بل یکون لہا جنس وفصل فی الذہن وان کان امرا انتزاعیا کالاضافیات واما ما لا یکون بسائط ذہنیۃ کالفصول والامور العامۃ ومنہا الوجود وما یکون اعتباریا محضا کالمجموع من الجواہر والاعراض فلیست داخلۃ تحتہا ولا ینتقض الحصر بہا وبالجملۃ حصول الصورۃ لیس من مقولۃ الاضافۃ فلا یکون وجہا للحکم بالتسامح ولو قال لما کان العلم الحضوری من مقولۃ الکیف وغیر حصول الصورۃ مع عدم دخولہ فی مقولۃ من المقولات حکموا بالتسامح لکان اولی **قولہ** کما فی شرح المواقف **اقول** لا تغفل عن المحشی بما بیدہ وعلی التقریر المذکور لحکم التسامح علی ما نبہناک علیہ ختمہ بختم النقل لئلا یتوجہ علیہ شئ فان الناقل لا یتوجہ علیہ شئ من الاسولۃ **قولہ** ولم نظیرانہم عمموہا ایضا قال بعض الناظرین فیہ ان المحقق الدوانی واتباعہ قد عمموا الصورۃ الحاصلۃ بحیث تشمل الحضوری ایضا انتہی **اقول** لا بد من تصحیح النقل ولعلہ لم تحصل لہ المراجعۃ الی اسفارہم فان الذی یظہر من المراجعۃ الیہا ہو انہم لم یعمموا الصورۃ الحاصلۃ اصلا بل ارادوا والا الصورۃ الحاضرۃ من الصورۃ الحاصلۃ ثم عمموہا انظر الی صنیع المحقق الدوانی فی حواشی التہذیب حیث عرفوا اولا العلم بالصورۃ الحاصلۃ من الشئ عند العقل ثم قال والمراد بہ مطلق الصورۃ الحاضرۃ عند المدرک ثم عممہ بقولہ سواء کانت تلک الصورۃ عین الصورۃ الخارجیۃ وہو فی العلم الحصولی وعینہا وہو فی العلم الحضوری وبالجملۃ لم یعمم احد منہم الصورۃ الحاصلۃ بل الصورۃ الحاضرۃ والسر فیہ ان الحصول قد یطلق مرادفا للحضور والوجود والاعم الشامل للحضوری نفسہ وبصورتہ وقد یطلق علی ما یختص بالحصولی فحیث عرفوا العلم بحصول الصورۃ ارادوا بہ المعنی الثانی وہو المراد فی قول المصنف ہہنا والعلم الحضوری لا یکون بحصول الصورۃ وحیث عمموا التعریف المذکور ارادوا بہ المعنی الاول الشامل للحصولی والحضوری **قولہ** کیف ای کیف یکنہم تعمیم الصورۃ الحاصلۃ بادخال العلم الحضوری فیہا **قولہ** وانما الداعی آہ الاظہر ان یقول انما الداعی الی الحکم بالتسامح ہو لزوم اندراج ما ہو من مقولۃ الکیف تحت ما لیس من مقولۃ من المقولات **قولہ** فلو عمموا آہ حاصلہ انہم انما حکموا بالتسامح فی تعریف العلم بحصول الصورۃ لئلا یلزم اندراج ما ہو من مقولۃ الکیف ای العلم تحت مقولۃ الاضافۃ بحسب ہذا التفسیر فلو عمموا الصورۃ الحاصلۃ للحضوری ایضا لزم الفرار عما عنہ الفرار **قولہ** عاد المحذور المذکور **اقول** لا یخفی ما فیہ فان اللازم فی ما سبق لزوم اندراج ما ہو من مقولۃ الکیف تحت مقولۃ اخری واللازم ہہنا اندراج ما لیس من جنس مقولۃ من المقولات تحت ما ہو من مقولۃ الکیف فلا یلزم عود المحذور المذکور بل المحذور الآخر ابتداء اللہم الا ان یقال لیس المراد بالمذکور شخص المذکور بل جنسہ وہو لزوم اندراج الامر تحت مباینہ وہذا القدر من المحذور مشترک فی الموضعین **قولہ** بل حالہ کحال المعلوم آہ محصلہ ان العلم الحضوری لیس داخلا تحت مقولۃ معینۃ کیف ہو متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا کما ہو التحقیق فیکون حالہ کحال المعلوم فان کان المعلوم جوہرا کالنفس الناطقۃ کان علمہ ایضا وہو عینہ جوہرا وان کان عرضا کان علمہ ایضا وہو عینہ عرضا ولا کذلک العلم الحصولی فانہ مندرج تحت مقولۃ معینۃ وہی الکیف علی الاصح قال فی السلمیۃ قیل ان الصورۃ ایضا کذلک لانہا تابعۃ لذی الصورۃ فان کان جوہرا فالصورۃ ایضا جوہر وان کان غیرہ فالصورۃ ایضا غیرہ فالصورۃ لیست مطلقا کیفیۃ بل ہی تابعۃ لذی الصورۃ انتہت وقد مر منا ما یتعلق بہذا المقام فتذکر **قولہ** بل ہو ای قولہ وہی اعم **قولہ** واذا وحیث ہنا ای حفظت وعرفت ان قولہ وہی اعم لیس بداخل تحت النقل **قولہ** ان حاصل الجواب آہ ہذا حاصل الجواب علی تقدیر عدم دخول الجملۃ المذکورۃ تحت النقل بالمنع علیہا واما ما قال بعض الناظرین

هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فبزلة عن القلم فانه مع عدم صحته في نفسه ينافيه القاء الداخلة على العلم هكذا اقول ذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري بان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى **قوله** لان المفهوم منها آه منشأ الوهم لفظة من وتحصل وجه آخر لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء اولى من تعريفه بحصول صورة الشيء بلا لفظة من **قوله** بالذات كما في التصديقات **قوله** او بالاعتبار كما في التصورات **قوله** فكيف تعم الحضوري فان في الحكاية لا بد من المغايرة بين الحكاية وما هي حكاية عنه ولو اعتبارا وفي الحضوري التغاير مفقود مطلقا **قوله** لانه وان وجد آه دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتباري موجود في الحضوري ايضا فان النفس مثلا من حيث انها قوة عاقلة عالمة ومن حيث ان فيها قوة معقولة معلوم ومن حيث ان فيها قوة الكشف علم وهذا التغاير المعالج والمستلج فلو لم يعم الحصولي الحضوري ايضا لم يلزم محذور اصلا وجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة وفي المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا ينفع اذ لا بد في الحكاية من التغاير حقيقة **قوله** فما وهم المتوهم المولوي محمد عظيم قال في المنهية اي اذا كان قوله وهي اعم تتمة او ردها المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لا يتوجه عليه آه الاولى ان يقول والناقل من حيث انه ناقل آه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل متمسكا بشاهد اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعي الدليل فلا بد لهذه الثلاثة من دعوى والدليل والناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط في الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بالنقل اولا فان صار مدعيا بالمنقول فقد صار غاصبا المنصب المدعي لان منصبه لم يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار ناصبا لمنصب المستدل والغاصب ترد عليه الاسولة الثلثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلثة لكن لا من حيث انه ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثاني لا يتوجه عليه شيء من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان في النقل من حيث هو نقل وان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان في النقل يتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه ولا معنى لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر ولا على النقل الذي هو فعل الناقل بانه لو اورد عليه المنع مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فذلك ليس بمنع حقيقة وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه ذات معتمد ولا معنى لتوجه السؤال عليه فبقي الشق الثالث وهو توجه الاسولة على الشيء المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول الاسناد المقصود وقد اوضحت ذلك كله في شرح الرسالة العضدية المسمى بالمدية المختارية **قوله** فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهي اعم ليس داخلا تحت النقل وقال بعض العلماء ينبغي ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل لكن يتوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال المنقول عن فلان ممنوع اذا كان فاسدا وفي ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض الناظرين وزاد عليه تجويز ورود المنوع الثلثة على المنقول عنه حيث قال انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع الثلثة واردة على المنقول عنه

كما فی ما نحن فیہ انتہی وتعلقہ بالمعنی وورود المنع واخواتہ علی المنقول عنہ فانہا انما ترد علے الدلیل او الدعوی والمنقول عنہ لیس بدلیل ولا دعوی وہذا امر یفہمہ البلہ والصبیان **قال** فی المطارحات ہو علم الکتاب صنفہ ابو الفتوح شہاب الدین بن یحیی بن حبش الحکیم السہروردی المقتول فی سنۃ سبع وثمانین وخمسمائۃ صاحب حکمۃ الاشراق والتلویحات وہیاکل النور وغیرہا ابن اخت العارف الکامل الشیخ شہاب الدین السہروردی المعروف صاحب السلسلۃ وتمام عبارتہ ہکذا اذا ادرکنا شیئا بعد ان لم ندرکہ فاما ان یحصل فینا امر لم یحصل علی الثانی فاما ان یزول عنا شئ او لم یزل فان لم یحصل ولم یزل فاستوی حالنا قبل الادراک وبعدہ وہو محال وان زال عنا شئ فاما ان یکون ذلک الشئ ادراک امر آخر او صفۃ غیر الادراک وعلی الاول فیکون ذلک الادراک امرا وجودیا اذ الامر العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشئ وعلی الثانی للنفس ادراکات غیر متناہیۃ فیجب ان یکون فینا صفات غیر متناہیۃ یبطل واحد منہا عند قصد النفس الے ادراک شئ ثم الادراک للشئ تحصیل لا انتفاء ویجدہ الانسان من نفسہ تحصیلا لا تخلیۃ ولیس وجود الشئ فی الاعیان نفس الادراک بہ والا لکان کل موجود مدرکا لکل احد وایضا ما کان المعدوم فی الاعیان مدرکا وما سبق علم الشئ علی وجودہ وبالجملۃ لابد من حصول الشئ للنفس فاذا کان للشئ وجود فی الخارج ان لم یطابقہ الاثر عندک فلیس بادراک لہ کما ہو وان طابقہ من وجہ فادراک لہ من ذلک الوجہ وان طابقہ من جمیع الوجوہ التی ہو لہا فحصل الادراک بہ کما ہو انتہت ولابد علینا ان نذکر اولا ما یتضح بہ کلام المطارحات وثانیا ما یرد علیہ من المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ہہنا اثبات ان علم الاشیاء بحصول صورہا فینا لا علی طریق الازالۃ عنا وتوضیحہ ان النفس لما کانت مجردۃ عن المادۃ ولواحقہا فتکون ذاتہا وصفاتہا الانضمامیۃ حاضرۃ عندہا فتدرکہا ادراکا حضوریا غیر محتاجۃ الی امر آخر وقد مر تفصیلہ واما الاشیاء الغائبۃ منہا وہا عدا ذاتہا وصفاتہا فلا سبیل الی علمہا الا بواسطۃ بہا ینکشف المعلوم عندہا وہی الصورۃ العلمیۃ الحاصلۃ وذلک لانا اذا ادرکنا شیئا من الاشیاء الغائبۃ [illegible] ادراکا حصولیا [illegible] مثلا فلا یخلو اما ان یحصل فینا امر او لم یحصل وعلی الثانی فاما ان یزول عنا شئ او لا یزول فہذہ ثلث احتمالات کلہا باطلۃ الا الاول وہو المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وہو ان لا یحصل شئ ولا یزول فبینہ بقولہ فان لم یحصل ولم یزل وقد مر علی الاحتمال الثانی لقلۃ الکلام فیہ وکثرتہ فی الثانی وحاصلہ انہ لو لم یحصل فینا امر عند علمنا بزید ولم یزل عنا امر یلزم استواء حالۃ الادراک قبلہ والا باطل فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فظاہرۃ واما بطلان اللازم فلانہ اذا استوی حال العلم وما قبلہ فلا یکون فی العالم زیادۃ امر عند العلم فای سبب لحصول العلم لہ فی ہذا الوقت دون ما قبلہ علی انا اذا رجعنا الی وجداننا نجد حال العلم شیئا لم نجدہ فی حال الجہل [illegible] الاحتمال الثانی وہو ان یکون العلم بزوال شئ عنا لا بحصولہ فبین بطلانہ بقولہ وان زال عنا شئ الخ وتوضیحہ انہ لو کان علم الاشیاء بالازالۃ فاذا علمنا زیدا وزال عنا شئ فلا یخلو اما ان یکون ذلک الشئ الزائل ادراک امر آخر [illegible] علم زید فاذا ادرکنا زیدا زال عنا ذلک الادراک فکان [illegible] من صفاتنا النفسانیۃ کالسرور والحزن وغیرہ ذلک والاحتمال ثالث سواہا [illegible] علی الاول واما بطلان الثانی فبینہ بقولہ [illegible] تو تغیر الادراک [illegible] ان یکون الادراک [illegible] ہکذا بلغہ [illegible] الکتۃ وقد وقع [illegible]

ايضا زوال الازم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو ولما كان زوال الادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر قبله لزم تعلق
العدم بالعدم وقس عليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضى الاضافة الى الوجود ولا يمكن متعلقه بالعدم واللازم ان يكون
للسلب نقيضان احدهما مسلوب وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشئ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب واذا بطل
اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعنى ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فيبطل مذهب
الازالة لا يقال المطلوب هو ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت انا نقول قد ثبتت منه وجودية جميع الادراكات بالجزاء الآتية مثلا اذا
ادركنا زيدا وكان علمه زوال الادراك عمرو ولزمت وجودية ادراك عمرو وادراك عمرو اذا كان زوال الادراك ... لزم وجودية ادراك بكر ... في السلسلة
الماضية واما في المستقبلة فنقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك
وجوديا وهكذا فان قلت قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل الهيولاني سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول
لا تثبت من هذا التقرير وجودية اول ادراك حصل له لانه ليس قبله ادراك شئ فلا يكون زوال الشئ فلا تثبت من تعلق الزوال به وجودية قلت فيه تسليم
المدعى فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس وذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال يتعلق به حتى
يثبت منه وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل
بالفصل فلما ثبت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجوديته ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية
بالتقرير المذكور الا بعد انضمام انعدام القائل بالفصل والتساوى في جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد
المحقق ههنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسياتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي بطلان الادراكات
... لا تنقطع بل لها بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا تحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا
التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوالا وعدميا يلزم لامكان تعلق الى
بالعدمي لامكان ان يتعلق به زوال وعلمه ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال في نفسه فامكان ذلك ايضا محال
... امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم ... ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب ... وجودية جميع الادراكات
بالتقرير المذكور هذا كله بالنظر الى هذا الوقت ... الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من
... ات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله ووجه الملازمة
ان للنفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال
لصفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون ... صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب
المعلوم توحدا وتعددا وكيف لا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد ... فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس ... فثبت من هذا كله ان علم ... بزوال شئ عنا تم اورد صاحب المطارحات
وليس اخر لا اثبات تقويه ثم الادراك للشئ تحصيل ... الانسان اذا رجع الى وجدانه وتامل في جبلته ...
لشئ لا زوال امر فبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله ... الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء ...
... المسمى بالصورة العلمية الموجودة ... في الموصوف ... لا يمكن ان يكون علم كل شئ عين وجوده في الخارج

والالزمت مفاسد عديدة منها لزوم ان يكون كل موجود مدركا لان ملاك الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام
في الوجود فلابد ان يكون كل موجود مدركا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشئ على وجوده اذ لا يتصور الشئ قبل نفسه ولما كان العلم
عبارة عن نفس وجود الشئ العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم هناك
فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشئ ما لم يطابق الشئ لم يكن حاكيا
عنه فلا بد من ان يكون ذلك الاثر الحاصل مطابقا للذي الاثر فان كانت المطابقة تامة يكون العلم ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم ايضا ناقصا
هذا حاصل كلام المطارحات من اوله الى آخره وتمسك عليه بايرادات الاول ما اورده المحقق الدواني في شواكل الحور شرح هياكل النور بانه على تقدير ان يكون
كل ادراك نزوالا [illegible] ان يكون زوال الادراك حضوريا يكون مسبوقا بعدم الادراك والا يلزم من كون كل ادراك حضوري زوال كون العلم
الحضوري ايضا [illegible] احتمالا ثالثا سوى احتمالي المطارحات وهو ان يكون ذلك الزائل علما حضوريا [illegible] التقرير المذكور
وان اثبت كون ذلك الزائل حضوريا وجوديا لا محالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولي لا العلم الحضوري ولم يثبت
فيحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية [illegible] والادراك الحضوري وجوديا ولا يلزم من كون الحصولي زوالا كون الحضوري ايضا
زوالا فلم يبطل هذا الاحتمال لم يثبت [illegible] عندي ان هذا الحاصل لا ينطبق على عبارة المحقق المذكور وتقريره المنطبق عليه
ما ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل [illegible] المحقق منع الملازمة التي ذكرها صاحب المطارحات
بين كون ذلك الشئ ادراك امر آخر وبين الزوم وجودية ذلك الادراك [illegible] فهم واجاب [illegible] في حواشي شرح الهياكل بقوله
الظاهر ان المستدل [illegible] ادراك الادراك الحصولي فعلى هذا زوال الادراك الحضوري يكون [illegible] بصفة اخرى غير الادراك ويكون
داخلا في الشق الثاني [illegible] مفصلة في تعليقاتي [illegible] بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذي ظنه المورد ثالثا داخل
في الثاني بان يكون المراد من الادراك الواقع في الشق [illegible] الادراك الحصولي بقرينة انتفائه لكن المراد بالادراك المضاف للغير ايضا
هو الادراك الحصولي بناء على [illegible] المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فيكون المعنى وان [illegible] عن شئ فاما ان يكون ذلك
الشئ الزائل ادراك امر آخر على سبيل الحصول كعلم عمرو مثلا او لا يكون كذلك بل صفة غير الادراك الحصولي سواء كانت تلك الصفة علما
حضوريا لامر آخر [illegible] امر آخر [illegible] يكون الاحتمال المذكور وهو ان يكون الزائل علما حضوريا داخلا في الشق الثاني ولا تبطل ملازمة صاحب
المطارحات [illegible] الشق الاول لما كان عبارة عن كونه غير حضوري فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا لما عرفت
[illegible] الحصولي الوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتها معنى واحد فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال وجوابه ان تعيين الطريق
[illegible] الاول عبارة عن [illegible] غير حضوري وهو اعم من ان يكون حصوليا فيكون امرا وجوديا
[illegible] يكون امرا [illegible] فلا يثبت [illegible] حضوري كونه حصوليا ووجوديا ما لم يقم برهان عليه الايراد
الثالث [illegible] المختص [illegible] الهياكل [illegible] ان يكون [illegible] آخر غير الادراك الحصولي لا يلزم ان يكون
[illegible] متناهية وانما [illegible] من ادراكات غير متناهية [illegible] ذلك يقال لكل النفس قوة تحصيل
[illegible] بطلان التسلسل [illegible] الايراد [illegible] النفس للامور الغير المتناهية صورا
[illegible] الاولى [illegible] الاحد استغراق [illegible]

الايراد الاول

ای مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله [illegible]

الايراد الثاني

الايراد الثالث

غير متناهية بالاجمال والثانية ان تدرك الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب فى الازمنة الغير المتناهية والرابعة ان تدرك فى
كل آن على سبيل البدلية وليس المراد ههنا الصورة الاولى كما زعمه المورد والمحقق لاستحالتها واما الصورة الثانية والثالثة فلا استحالة
فيهما فلا تكونان مرادتين ههنا ايضا فبقيت الصورة الرابعة وهى المرادة ههنا وتوضيحه ان للنفس فى كل آن قوة ادراك الامور
الغير المتناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك فى هذا الآن زيدا او بكرا او خالدا او عمرا وهكذا ولكن ليس لها ان تدرك
جميع الامور الغير المتناهية فى آن واحد اى على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلا بد ان يكون فى النفس قبل هذا الآن
ملكات غير متناهية يزول واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اى حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية فى النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك فى هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل هذا العلم قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية فى كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن فتقدر النفس على
ازالة اى شئ شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها فى الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهى مثلا عشرة امور فلا تقدر
النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا فى الآن اللاحق بل لا تقدر الا على زوال هذا القدر اى عشرة من ملكات فلو فرضنا ان النفس قدرة
الادراكات الغير المتناهية بدلا فقد اختلف والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق فى شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية
فى النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وسيجيئ تحقيقه على انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق ايضا فى شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة تشنيعا على
الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هى غير مرتبة تشنيعا بينا والايراد الخامس انه لو اريد بما ليس بشئ ما هو لا شئ محض
اى سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم ح تعلق العدمى بالعدمى فى كل ادراك زائل على هذا التقدير
كادراك عمرو مثلا سلب عدولى له نحو من الثبوت فانا اذا علمنا زيدا عرض الزوال بذلك العلم لا يخلو من ثبوت وليس لعدم المحض فلم يلزم ح كون العدمى
انتفاء العدمى اى السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولى وجوديا محضا اى لا سلبا محضا ولا سلبا عدوليا وان اريد بالا شئ السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولى لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم التنبه وتحصيل هذا الايراد ان الكلام
على احدى مقدمتى الدليل فان دليل صاحب المطارحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمى
بالعدمى لكن تعلق العدمى بالعدمى محال فكذا الملزوم فان كان المراد بالعدمى الذى تعلق به العدمى السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة
لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدمى مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجودى يطلق
على ثلثة معان الاول الموجود فى نفس الامر سواء كان فى الذهن او فى الخارج ويقابله العدمى بمعنى المعدوم فى نفس الامر
والثانى الموجود فى الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمى بمعنى المعدوم فى الخارج وان كان موجودا فى الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزءا
لمفهومه فان اريد بالوجودى ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمى لا يكون متعلقا بالعدمى اى معدوم فى نفس الامر
وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا فى نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقرير فان غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولى موجودا فى نفس الامر وهو اعم من
ان يكون موجودا فى الخارج او فى الذهن واعم من ان يكون السلب جزء المفهوم او لا يكون والمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولى موجود
فى الخارج فقط من غير ان يعتبر السلب فى مفهومه وان اريد الثانى فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر

العدمی لایکون انتفاء لما لیس بموجود فی الخارج وهذا باطل فان من الاشیاء ما لا وجود له فی الخارج بل فی الذهن ویعرض له العدم
وان ارید ان الثالث لایکون المقدمة المذکورة صحیحة ایضا اذ علی هذا یکون معناه ان الامر العدمی لایکون انتفاء لما یکون السلب جزء مفهومه
وهذا باطل فان العدمی کثیرا ما یکون انتفاء لما یکون السلب جزء مفهومه کاللااعمی والایراد السابع ان الثابت بالشق الاول فی الدلیل
المذکور لیس الا وجودیة ذلک الادراک الزائل ولا یلزم من وجودیته ادراک حصولیة لجواز ان یکون حضوریا فلا یثبت کون الحصولی
وجودیا وجوابه معلوم مما ذکرنا سابقا من ان المراد بالادراک الواقع فی الشق الاول الادراک الحصولی فاحتمال کونه حضوریا خارج من
البحث الایراد الثامن ما اورده بعض الناظرین وافتخر به حیث قال التحقیق ان الذی ذکره صاحب المطارحات علی تقدیر تمامه لایدل
الا علی حصول امر فی الذهن حین تعلق العلم بشیء ولا یدل علی ان العلم عبارة عن حصول امر فی الذهن فیجوز ان یکون العلم علی تقدیر
کونه امرا وجودیا حالة اخری معبرة بالحالة الادراکیة ویکون الحاصل فی الذهن متعلق العلم کما سیحققه الشارح وهذا الایراد مشترک الورود
علی صاحب المطارحات وعلی المصنف لایمکن دفعه اصلا انتهی **اقول** القول بالحالة الادراکیة من مبتدعات المتاخرین کشارح
التجرید الجدید وصاحب الافق المبین وتبعهما السید المحقق وتبعهم صاحب سلم العلوم وامثاله واما فی کلام المتقدمین فلیس لها اثر ولا خبر
فانهم آمنوا قاطبة بان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا علیه مقدمات کاتحاد العلم والمعلوم وغیر ذلک اذا عرفت هذا فنقول ان کان
غرض هذا المورد من کلامه البیان الواقعی لان کلام صاحب المطارحات لایستقیم علی مذهب المتاخرین فمسلم لکنه لایفید ههنا وان کان
غرضه الایراد علی صاحب المطارحات کما یقتضیه سیاقه وصرح به فی سیاقه فهو لیس بوارد لا علی صاحب المطارحات ولا علی المصنف ولا علی
غیرهما من المحققین لان کلامهم مبنی علی ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة العلمیة والایراد التاسع ما اورده ذلک المحقق فی شرح
الهیاکل ایضا حیث قال بعد نقل کلام صاحب المطارحات انت خبیر انه لایخلو عن ضرب اقناع اذ لم لایجوز ان یکون الحاصل للنفس نسبة
ما الی ذلک المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبین ونحن ندرک ما لیس بموجود فی الخارج فلابد من وجود آخر اما فی نفس الخارج
فهو فی الذهن قلت الدلیل جار علی ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه فی الذهن فلا نسلم ذلک فلا یلزم الا وجوده فی مدرک ما عقلا
او نفسا نباتیة او فلکیة او غیرها ان امکن واما ان کل معلوم فهو موجود فی نفس عالمة فلا یتم الدلیل علیه سالما من المنع انتهی واجاب عنه
الفاضل المنصوری فی شرحه لهیاکل النور بان المستدل ردد بین اقسام ثلثة لا رابع لها وتقریر الدلیل علی وجه الملخص ان الادراک بعد ان لم یکن حالة
حادثة فینا بالضرورة وتلک الحالة اما ان تکون صفة موجودة فینا او لا وعلی الثانی اما ان تکون زوال صفة اخری ولا والکل باطل
الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لایخفی ان هذا الجواب لایسمن ولایغنی من جوع فانه ماذا اراد بقوله الادراک حالة حادثة فینا ان اراد انه
حالة حادثة فینا کحصول الصفات الانضمامیة للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لابد لاثباته من برهان ودعوی الضرورة لاتسمع وان اراد
الاعم من ذلک ومن حصول النسبة المختصة والرابطة الخاصة بین العالم والمعلوم فهو لایفید المورد کما یجیب کعبد العتاد والحق اقول خلاصة المرام
ههنا ان دلیل صاحب المطارحات المذکور لیس دلیلا برهانیا بل هو دلیل اقناعی مبنی علی مقدمات مشهورة مسلمة بین الحکماء ککون العلم
عبارة عن الشیء الذی حصل فی الذهن لا عبارة عن الاضافة وککون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخری تحصل بعدها وکعدم تعلق العدم
بالمعدوم ونحو ذلک فلا یثبت منه الا کون الادراک اعم من الوجودی والانتفاء الثابت لا وجودیة خاصة والمطلوب هذا اذ الکلام
... منه لیس الا نفی کونه زوالا محضا واما نفی کونه انتفاء ثابتا فبدلیل آخر فتدبر ولقد اطلنا الکلام فی هذا المقام

وحصلت مالم يحصل الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصله آه قد ذكرنا حصول الحيل فلا نطيل
قوله للنفس الموجودة فائدة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله**
اي امرا بديا ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا الصفة بالمعنى الحقيقي فلا يرد عليه ما سياتي **قوله** غير الادراك الحصولي تحقق فيه ثلث صور احدها
ان يكون ذلك الزائل علم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون نفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها ان يكون
علم النفس بذاتها واليه اشار بقوله سواء كان علما حضوريا اولا **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك
الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبل آن الادراك فيما له قوة لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية
قوله وعلى الاول اي على تقدير كون ذلك الزائل حصوليا **قوله** والا لزم آه اي وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم
واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** انتفاء ما ليس بشيء يستفاد منه ان المعدوم ليس بشيء والتحقيق ان الشيء قد يطلق على الموجود
فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق
الدواني في حواشي شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول **قوله** وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر معه ثبوت
كما في القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتا وان لم يعتبر معه ثبوت يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابت يتعلق به السلب اتفاقا واما السلب
المحض فهل يتعلق به السلب اختلفوا فيه فالذي ذهب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب به انما يتعلق بالوجود والثبوت وادعوا فيه الضرورة
واستدل عليها المحقق الدواني في حواشيه الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا يكون له صلاحية لان يضاف
اليه السلب اذ لا بد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب على النسبة الايجابية
فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يورد السلب على الايجابية لكونها رابطة وايضا قد تقرر في مقره ان الحق
هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها واتصافها بوجودها وهي في هذه المرتبة معدومة محضة لانحطاطها
من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقولكم السلب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدواني
مبني على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثاني بان الحصر في قولهم السلب
لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب وفيهما ما فيهما اما في الاول فلان كلام الدواني في مواضع من تصانيفه صريح
في ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبة بساطتها اليه مما لا ينبغي ان يصغى اليه واما في الثاني فلان غرض المورد ليس الايراد
على هذا الحصر حتى يقال انه اضافي بل غرضه انكم كما جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون وروده
على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لا فرق بين الماهيات الأُخر وبين ماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها واقول
بان الحصر اضافي لا يدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه تمكن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا
كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الأُخر والفرق بين امر وامر بلا برهان عليه [illegible] جوزتم من اضافة السلب الى السلب
من غير لحاظ الى التحقق يختل كثير من قواعدهم [illegible] القضية [illegible] في الموجبة والسالبة [illegible]
على السلب [illegible]
نقيضان سلب السلب الوجه [illegible]

ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ريب ان قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان
جسم فاشتراط ايجابها لا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احديهما في الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى في
الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوي الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شئ
من الحيوان بانسان يرجع الى السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي الايجاب يكون سلبا جزئيا لان رفع الايجاب
الكلي سلب جزئي التزاما وينعكس الى قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو لازم للايجاب الجزئي
الذي ينعكس كنفسه وبالجملة تلزم على التقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة الا انا نقول لما كان السلب المضاف الى السلب
في المراتب الشفعية مستلزمة للموجبة المحصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوترية للسالبة
البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة
عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليهما الاحكام بحسب ما يقتضي قولهم الشئ الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون النقيضان متباينان
في المصداق فسلب السلب والوجود ليسا متباينين حتى يكون السلب نقيضهما والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس
لعدم امكانه بل لعدم افادته فائدة جديدة وكيف وقد قالوا في بحث التناقض ان نقيض كل شئ رفعه فلو لم يتعلق السلب بالسلب
لزم ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ كما يدل عليه بما ذكرنا قريبا بعد وهذا معنى قول
المحقق الدواني في منهيات شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان
واجاب عنه السيد المحقق بقوله انت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تاويل المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وحاصله
انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون نقيضا لما ليس بشئ مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يضاف الى العمى وهو عدمي
بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشئ وجود ذلك الشئ لزم ارتفاع
النقيضين وكذا لم يستلزم وجود ذلك الشئ عدم العدم والعمى اللذان اوردا في سند المنع وان كان انتفاء لما ليس بشئ لكن
هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود والا عمى يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك
والزوال عدميا يلزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق لادراك زيد مثلا
ان لم يستلزم وجود الشئ الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين وهما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزم ثبت
وجودية ادراك بكر فيثبت المدعى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير
السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك متعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس
بشئ فتثبت وجودية ادراك بكر متعلق ادراك عمرو عليه وتثبت وجودية ادراك عمرو متعلق ادراك زيد عليه وقس عليه واما في هذا التقرير
فتثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراكه والزوال بزواله فتثبت وجودية ادراك بكر متعلق ادراك زيد على ادراك عمرو
المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا **قوله** اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر آه توضيح المقام ان العلم على
مذهب الازالة اما ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو
ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال

ادراک بکر وہکذا وکل منہا باطل اما کونہ عبارۃ عن الزائل من حیث ہو زائل فلانہ لو کان عبارۃ عن الزائل حین تعلق الزوال بہ لزم ان یکون ذلک الزائل موجودا بالامتناع تعلق العدمی بالعدمی فیلزم وجودیۃ جمیع الادراکات ہذا اذا کانت المقدمۃ الممنوعۃ علی ظاہرہا واما اذا اولت بما اولہا بہ السید المحقق فیقال لو کان کل ادراک زائلا من حیث ہو زائل لزم تعلق العدم بالعدم علی وجہ لا یستلزم الوجود وہو محال فلا بد ان یکون الزائل الذی تعلق الزوال بزوالہ کادراک بکر حین ادراک زید موجودا فیثبت وجودیۃ جمیع الادراکات بعین ہذا التقریر واما کونہ عبارۃ عن الزوال فلانہ اذا کان العلم کادراک زید مثلا زوالا فلا بد ان یکون زائلہ موجودا لامتناع تعلق العدم بالعدم ہذا اذا حمل علی ظاہر المقدمۃ واذا اولت بالتاویل السابق یجب ان یکون زائل زائلہ موجودا کادراک بکر وہکذا فی کل علم فیثبت وجودیۃ جمیع العلوم علی کلا التقدیرین وبعد اللتیا والتی اقول الوجہ لحکم الفاضل المحشی بالظہور علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الزائل واحتیاجہ الی البیان علی تقدیر الزوال فان کلیہما سیان فی الظہور وعدم الظہور فافہم واستقم **قولہ** بزوالہ کادراک عمرو حصل بزوالہ علم زید **قولہ** او بزوال زوالہ کادراک بکر مثلا حصل بزوال زوالہ علم وہو ادراک زید **قولہ** او خصوصیۃ علم دون علم بان تعلق الزوال بادراک بکر مثلا ولا یتعلق الزوال بزوالہ **قولہ** والزائل او زائل الزائل قال فی الحاشیۃ ہذہ المقدمۃ مربوطۃ بقولہ بزوالہ او بزوال زوالہ ونہت یعنی الاول بالاول والثانی بالثانی **قولہ** بما فی حاشیۃ الحاشیۃ وہو ان العدم لا یکون الا نقیضا لما لیس بشیء علی وجہ لا یستلزم الوجود **قولہ** فما قیل الخ قد ذکرنا ان صاحب الشواکل اعترض علی حصر صاحب المطالعات بانہ لا یجوز ان یکون العلم زوالا الا ادراک حضوری ولا یلزم من کون الادراک الحضوری وجودیا کون الحصولی جزئیا فاجاب عنہ السید المحقق فی حواشی الشواکل بان المستدل اراد بالادراک فی الشق الاول الادراک الحصولی واورد علی ہذا الجواب المولوی محمد نعیم اللکھنوی بقولہ لکن یرد علیہ انہ یبقی امر خارج الشقین وہو ان یکون الزائل حضوریا غیر صفۃ کعلم النفس بذاتہا فلا یلزم علی تقدیر وجودیۃ الزائل المدعی انتہی وحاصلہ ان احتمال العلم الحضوری فی الشق الثانی لا ینفع لانہ لا یدخل فیہ الا العلم الحضوری الذی یکون صفۃ والعلم الحضوری الذی لا یکون صفۃ کعلم النفس بذاتہا یبقی خارجا عن الشقین فالایراد بحالہ وتفصیلہ ان احتمال کون الزائل حضوریا لا یخلو اما ان یکون داخلا فی الشق الاول او الثانی لا سبیل الی الاول لعدم ثبوت المدعی ولا سبیل الی الثانی لخروج احتمال کون الزائل حضوریا غیر صفۃ کعلم النفس بذاتہا وقد اشار الفاضل المحشی الی دفع ہذا الایراد بوجہین الاول وتقریرہ ان النفس موجودۃ [illegible] ان الکلام فی ادراک النفس موجودۃ فاحتمال کون الادراک زوالا الادراک حضوری غیر الصفۃ وہو علم النفس بذاتہا ساقط من البین فانہ لو زال علم النفس بذاتہا لما حصل لہا ادراک غیرہا لان ما لا یدرک نفسہ لا یدرک غیرہ والثانی بتغییر الصفۃ بالامر وحاصلہ ان ہذا الاحتمال بعد تسلیم امکانہ داخل فی الشق الثانی فان المراد بالصفۃ ما یقوم بشیء لیس مقابلا للذات حتی یرد ان ہذا الاحتمال لا یکون داخلا فیہ بل المراد بہا الامر سواء کان صفۃ او ذاتا فیدخل ہذا الاحتمال فی الشق الثانی ویصح الحصر بلا کلفۃ **قولہ** لان المفروض انما ہو کون الحصولی زوالا فالمطلوب اثبات وجودیۃ العلم الحصولی الثابت علی تقدیر کون احتمال الحضوریۃ داخلا فی الشق الاول ہو الاعم فلا یتم التقریب فان قلت فاذن لا یعلم حال الحضوری ایکون وجودیا او عدمیا قلت قد تقرر سابقا ان العلم الحضوری عین المعلوم من کل وجہ فحالہ بعینہ حال المعلوم فلا حاجۃ الی بیانہ **قولہ** وہو ممنوع بل باطل **قولہ** وکذا ما قیل لو کانت الخ القائل المولوی محمد عظیم ایضا وعبارتہ ہکذا اقول فالاولی ما فی المطارحات فیانہ اذا کانت المقدمۃ الممنوعۃ ما ولتہ بما ذکرہ المحشی لا تلزم وجودیۃ جمیع الادراکات لانہ علی تقدیر کون الزائل السابق وجودیا فقط لا یلزم انتفاء ما لیس بشیء علی وجہ لا یستلزم الشیء بل یکون

قولہ امر خارج الشقین [illegible] اقول وہو ... ١٢ منہ مد ظلہ

كل ادراك انتفاء ما ليس بشيء على وجه يكون مستلزما لشيء وجود الزائل الوجودي بما ثبت محاصلها انه لو كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون
انتفاء لما ليس بشيء ما وله بما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة فقط
دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية
ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء الا التعلق الا انتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء ما ليس بشيء بحيث لا يستلزم
الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لاستلزامه وجودية ادراك بكر وهكذا وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه بمرتبتين
فلا يستلزم وجودية ما بينه وبين السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه
فقول السيد المحقق الاولى ما في المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب النهى ووجه اندفاع هذا الايراد مما قرره الفاضل المحشي ظاهر لانك
قد عرفت ان كل زوال صالح لان يحصل العلم بزوال زواله فادراك زيد وان لم يستلزم وجودية ادراك عمرو ولكن يمكن ان يتعلق بزوال آخر بادراك
زيد ويكون ادراك امر آخر كسعيد فح يكون ادراك سعيد انتفاء انتفاء ادراك عمرو فيستلزم وجوديته والا لزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم
الوجود وهكذا فتفكر **قوله** لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو المتعلق بادراك بكر الثابت وجوديته **قوله**
لا تلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتاخر عن ذلك الادراك الوجودي هو ادراك عمرو **قوله** ثم اعلم آه ايراد ثم ههنا لمجرد التاخير في
الذكر وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودي وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه آخر ايضا منها ان العلم يتصف
بالمطابقة مع المعلوم ولا مطابقة معه ولا يصلح لها الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمله عليه
فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد ما به يصح انكشافه فهو مسلم وموجود فيما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا
المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف في المحاكمات وتقريره انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر
فليس معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل
ثبت من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراك هو الظهور
على حصول التميز عند الادراك كما يشهد به قوله فليس آه فلان حصول شيء مع شيء لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين
الناطق بان يقال لا شك انه اذا حصلت الانسانية في الواقع حصلت الناطقية وليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا
فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشيء آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو في هذا ولم يثبت ذلك قبل ذلك واما ثالثا فلان قوله
ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو ظهور الصورة آه يتضمن حمل المصدر على ما ليس عينه وكلا منهما
فافهم **قوله** بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة في الاستدلال وليس كذلك
بل هي عين المدعى **قوله** لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها وما لا شيء من العدم بممتاز عن غيره فلا شيء
من العلم بعدمي آه الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد نبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها الاعتبار المعلوم عن [illegible]
والا [illegible] [illegible] لا يحصل الامتياز [illegible] لم يحصل بها الشيء [illegible]
[illegible] يكون [illegible] ومن ثم [illegible] لا يدرك [illegible] [illegible]
عن [illegible] والعدم [illegible] [illegible] في قوله [illegible] [illegible]

لم لایجوز ان یکون العلم ممتازا عن الغیر بالواسطة ویکون ہذا القدر من الامتیاز کافیا لانکشاف المعلوم وان کان المراد بالامتیاز مطلقا سواء کان بالذات او بالواسطة فالکبری غیر مسلمة فان الاعدام وان لم تکن ممتازة عن غیرہا بالذات لکنہا ممتازة عنہ بواسطة ما اضیفت الیہ التبعة کعدم زید فانہ ممتاز عن عدم عمرو لا من حیث ہو بل من حیث ان ما اضیف الیہ الاول غیر ما اضیف الیہ الثانی ثم زید فیہ بان ما اضیفت الیہ الاعدام علی تقدیر کون العلم ازالة ایضا اعدام وسلوب غیر ممتازة عن غیرہا مثلا ادراک زید عبارة عن زوال ادراک عمرو وہو عبارة عن زوال ادراک بکر وہو عبارة عن زوال ادراک خالد فادراک زید وادراک عمرو اللذان ہما عبارتان عن [illegible] الیس بممتازین بذاتیہما وہو ظاہر ولا بالواسطة فما اضیفا الیہ اعنی ادراک عمرو وادراک بکر لانہما ایضا سلبان وبالجملة الملکات علی تقدیر الازالة کلہا سلوب فکیف یتمیز بہا ما اضیف الیہا حتی یقال ان الاعدام ہہنا ممتازة بواسطة الملکات وسیجیٔ ما یزیدلک وضوحا لہذا الدفع

قولہ وایضا آہ ہذا دلیل ثان لابطال کون العلم عدما وتقریرہ ان کل عدم لا یکون الا بالنسبة الی ما یقابلہ فالحالة الادراکیة لو کانت عدما لکانت عدم ما یقابلہا وہو ہہنا اما الجہل البسیط الذی ہو عبارة عن عدم العلم بالشیٔ عما من شانہ ان یعلم واما الجہل المرکب الذی ہو عبارة عن العلم بانہ یعلم الامر الواقعی مع انہ لا یعلم وکل منہما باطل اما الاول فان الجہل البسیط عدم فی نفسہ فلو کان العلم عدما لکان عدما للعدم فیکون ثبوتیا وہو خلاف المفروض واما الثانی فلان کثیرا من الاشیاء خالیة عن کل من العلم والجہل المرکب والعدم مع ما ہو عدم لہ لا یخلو شیٔ عن احدہما فعلم ان العلم لیس عدما للجہل المرکب والا لم یخل المحل عنہما **قولہ** فیکون ثبوتیا مع فرض کونہ عدمیا اورد علیہ بعض الناظرین بانہ لا ریب فی ان بین العلم والجہل تقابلا البتة ولیس بینہما التقابل لا تقابل العدم والملکة لان انتفاء التضایف بینہما اظہر من ان یخفی واما انتفاء الایجاب والسلب فلعدم ارتفاعہما عن الارتفاع عن موضوع غیر قابل واما انتفاء التضاد فلا باء طبیعتہما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم یبق الا العدم والملکة فاذا فرض کون العلم عدما یکون الجہل وجودیا غایة الامر ان لا یکون وجودیا فی العنوان والتعبیر فعلی تقدیر کون العلم عدم الجہل البسیط لا یلزم کونہ عدما للعدم اصلا فان الجہل البسیط لیس عدما علی ہذا التقدیر بل صفة ثبوتیة انتہی **اقول** ہذا مع کونہ ماخوذا من شمس الضحی مما لا یلتفت الیہ وذلک لان دلیل الامام مبنی علی ما تقرر عند الکل من ان الجہل البسیط عبارة عن العدم لم یقل احد بانہ وجودی وظاہر ان الامور المتقررة فی الواقع او فی الاصطلاح لا تتغیر علی تقدیر مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم للجہل مع قد عرفت ان الجہل ایضا عدم یلزم کون العلم عدما للعدم لا محالة [illegible] العلم [illegible] لا یکون الجہل [illegible] جدا لا یقال لو کان الجہل والعلم کلاہما عدمیین لزم [illegible] لا تقابل العدم وجود [illegible] عدم وجود [illegible] التضایف والتضایف فلا اشتراط وجودیة المتقابلین فیہما واما [illegible] والایجاب والسلب فلا اشتراط [illegible] فرض کون کلیہما عدمیین فیلزم بطلان انحصار التقابل [illegible] التقابل بین الاربعة فی قرن الامور العامة لکنہم لما باتوا بعد ببرہان شاف [illegible] انحصار التقابل فی الاربعة [illegible]

[illegible] الاصطلاح علی حسب اصطلاحہم الیہا فی [illegible]

[illegible] بلا دلیل الاول [illegible]

[illegible] النسبة الی الآخر [illegible] وان [illegible] عدمیا فان [illegible] فی العدم

[illegible] العدم [illegible]

فاذا ان یکون کل منہما [illegible]

عدالرابع بلهنا اما الاول فلعدم تقابل الشئ ونفسه والعدم المطلق فی نفسه شئ واحد فلا یتصور فیه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضی تغایر
المنتسبین واما الثانی فلان العدم المضاف کعدم زید مثلا لا یقابل العدم المضاف کعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما فی کل موجود مغایر
لما اضیف الیه العدمان کبکر مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق یجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق فی ضمن المقید فکیف یتقابلان
فعلم ان احتمال کون المتقابلین عدمیین ساقط من البین ولهذا لم یعتبره ولا یخفی علیک سخافته لجواز ان یکون احد العدمین مضافا الی الآخر
کالعمی وعدم العمی والقول بان عدم عدم الشئ عین ذلک الشئ فعدم عدم البصر عین البصر ولا تفرقة الا فی العبارة فاین التقابل بین
الاعدام غیر مسموع لان عدم العدم یحتاج الی تصور العدم والبصر لا یحتاج الیه فسلب السلب لیس عین الایجاب وان کان مستلزما له والحاصل
ان احتمال کون المتقابلین عدمیین باق بعد لم یدخل فی شئ من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بین الاربعة فالعلم لو کان عدما
للجهل وهو ایضا عدم یکون کالعمی وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضایقة فیه ولعلک تفطنت من ههنا امرا آخر وهو ان کون العلم والجهل متقابلین
بالعدم والملکة موقوف علی ثبوت ان احدهما عدمی والآخر وجودی فجعله موقوفا علی وجود العدم والملکة کما هو منطوق کلام ذلک الناظر
بعید جدا ثم التحقیق فی تقسیم التقابل ما ذکره نظام الافاضل فی حواشیه المتعلقة بحواشی شرح التجرید القدیمة من ان الشیئین اللذین لا یجتمعان
علی موضوع واحد من جهة واحدة اما ان یکون احدهما سلبا للآخر اولا والثانی اما لا یخلو الاول من ان یکون السلب مقیدا بکونه مما من شانه اولا الاول
العدم والملکة والثانی الایجاب والسلب والثانی ایضا لا یخلو اما ان یتوقف تعقل کل واحد منهما علی صاحبه اولا الاول التضایف والثانی
التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان یکون المتضادان فیه وجودیین کالسواد والبیاض او عدمیین کعدم الحول وعدم البصر اذا لم یکونا مقیدین
بما من شانه او کان احدهما وجودیا والآخر عدمیا کوجود الملزوم وعدم اللازم انتهی کلامه فعلی هذا العلم والجهل علی تقدیر کونهما عدمیین داخلان
فی المتضادین فافهم قوله لخلو المحل عنهما یرد ههنا ان الجهل المرکب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا یکون التقابل
فیه الا تقابل العدم والملکة اذ لا یشترط فیه عدم خلو المحل عن المتقابلین فلا یمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود کالجماد بل عن موضوع
قابل للامر الوجودی فما من شانه العلم لا یخلو عن العلم والجهل المرکب فعدم اتصاف الجماد بهما لا یبطل کونهما متقابلین بالعدم والملکة وقطع النظر
عن ذلک نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسیط ایضا فلا یکون التقابل بینهما ایضا بالعدم والملکة فتخصیصه بالثانی بلا مخصص ومن ههنا
ظهر ما فی قول بعض العلماء المراد بالمتقابلین علی ما استبان فی العلم الاعلی ما یستحیل الخلو عنه ولا یکون هناک واسطة ولا یکون الصلاحیة للاجتماع
فی محل واحد من جهة واحدة فی زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة انتهی قوله وفیهما ما فیهما نقل عنه فی وجه اختلال الدلیل الاول ان
دعوی عدم امتیاز العدم عن العدم مقدوح لتمایز عدم زید عن عدم عمرو وفی وجه اختلال الدلیل الثانی انه مختل الحصر لجواز ان تکون ملکة
العلم جهلا مطلقا ولم یذکره فی التردید انتهی حاصل الوجه الاول ان کبری الدلیل الاول وهو ان العدم لیس بممتاز عن غیره مخدوش لامتیاز
عدم زید عن عدم عمرو بالاضافة واورد علیه بعض الناظرین بان غرض الامام من الدلیل الاول ابطال کون العلم عدما محضا وظاهر ان
العدم المحض لا تمیز اصلا وامتیاز عدم زید عن عدم عمرو لیس الا بالمضاف الیه انتهی اقول ان اراد ان العدم المحض لا تمیز بالذات فمسلم
لکنه لیس بمراد ههنا ولا یکون الصغری ممنوعة وان اراد انه لا تمیز اصلا کما یظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثانی ان المستدل
ذکر احتمالین احدهما ان یکون العلم عدما للجهل البسیط وثانیهما ان یکون عدما للجهل المرکب وبقی ههنا احتمال ثالث لم یذکره وهو ان یکون عدما
للجهل مطلقا فاختل الحصر المورد فی الدلیل واورد علیه بعض الناظرین بان الجهل علی تقدیر کونه مشترکا بین الجهل المرکب والبسیط لا یمکن تحققه الا فی

ضمن احدهما فلا محيد عما الزم الامام انتهى اقول ليس غرض الفاضل المحشي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد احتمال الحصر
بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد ما لبينا والتي اقول الدليل الاول للامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم قال قال
بعض المحققين المراد به مولانا جلال الدين الدواني حيثما وقع هذا اللفظ في هذه الحاشية رحاصل ما قاله ان الاولى في الشق الاول من الشقين المذكورين في
كلام صاحب المطارحات ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لادراك آخر قبله فلا يخلو اما ان ينتهي الى ادراك وجودي او لا ينتهي بل تذهب سلسلة الانتفاءات
الى غير النهاية على الثاني يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله ولما بطل الثاني ثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك
وجودي وذلك ما اردناه قوله مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا ايراد على قوله فينتهي الى ادراك وجودي بانه لا يثبت به المطلوب بل الاعم منه لاحتمال كون
ذلك الوجودي ادراكا حضوريا فلا يلزم الا وجودية مطلق العلم والمدعي وجودية العلم الحصولي قوله والجواب الجواب يعني الجواب عن هذا
الايراد هو الجواب المذكور سابقا من ان احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي
فقط فيلزم وجودية العلم الحصولي قطعا وقال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح الهياكل
النور كون الادراك الزائل حضوريا فلا يمشي هذا الجواب انتهى اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون
الادراك الزائل حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال ما نقل عن صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوالا لادراك آخر لم لا يجوز ان يكون
زوال الادراك حضوريا لا يكون مسبوقا بعدم الادراك قال في الحاشية قد نقل عنه اي في حواشي شرح الهياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق المذكور
في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه مال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب فهذا يميل الى
تعلق السلب بالسلب ويعترض على صاحب المطارحات قوله منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا لادراك
سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لا محالة والا لزم تعلق العدم بالعدم وهو محال قوله لا يتم التقريب هو سوق الدليل على وجه
يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بذكر مقدمة واحدة قوله لان المدعي آه يعني ان غرض المستدل
هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما لا محضا ولا عدوليا والثابت بالدليل المذكور اعم منه ومن الانتفاء الثابت اذ المحال
انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدولي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدوليا قوله بخلاف هذا الطريق اي الطريق الذي
اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون للنفس ادراكات غير متناهية وهو لازم
على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدوليا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية قوله يلزم امر آه يعني على هذا الطريق
على تقدير عدم ثبوت المدعي يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات
فانه على تقدير نقيض المدعي يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة قال في
الحاشية وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم الشيء يستلزم
وجود ذلك الشيء لا محالة والا لزم ارتفاع النقيضين [illegible] العمي مستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود قوله ولهم آه هذه
فائدة غريبة جليلة اوردها بالتوقف لبطلان اللازم عليه قوله ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس
محال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر في مقره من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم مثله وجه
الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين [illegible]

استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض للنقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو النقيضان فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعنى باجتماع النقيضين وذلك ما اردناه **قوله** فان نقيض كل شئ رفعه هذا هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض وغيره وعليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب بل ايضا لا يكون التناقض من النسب المتكررة وهو خلاف مراتبهم والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها مع انه يمكن رفعها الا انا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التدافع في التحقق بمعنى ان لا يتحقق كل واحد من الرافع والمرفوع في شئ من الاشياء معا ولا يرتفع عنه كل واحد منهما معا فان هذا المعنى مخصوص بالقضايا كذا في شرح المواقف والكلام في هذا المرام طويل لا يسعه المقام **قوله** وهو اي وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال **قوله** وقد سنح لي آه وههنا جواب آخر ذكره الفاضل المرحوم وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة الاول وجوب الثاني بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا **قوله** وهو انه ليس معناه آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين معا بان تصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثاني رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبعية فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنى هو الذي قلنا باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذي هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا الجواب وان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع الذي هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تكلف بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل المحشي وقال بعض الناظرين في وجه عدم الرضا ان لفظ ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيها رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال معاصر استاذ المحشي والمحشي غرض عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى **اقول** المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية الارتفاع من قوله حتى يلزم بالالزم من استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى استلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع النقيضين لا محالة **قوله** فانه ليس بمحال لانه يصدق حين تحقق احد النقيضين ايضا **قوله** الذي يتحقق بتحقق فرد آه فيه تقليد للسيد المحقق لما ذكره في حواشي الشمسية اعلم ان الماهية من حيث هي اي المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق ويصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها في الخارج وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق فيمتنع اسناد احكام الافراد اليه من الخصوصيات الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية انتهى وهكذا ذكره في منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن الماهر بالفن ما فيه من المخالفة لما هو المصرح به في كتب القوم من انه يصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه ينفي التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية

وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التي يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان كلما يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وهكذا العكس واما بين المهملة القدمائية والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد وما زعم المحقق الدواني من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال في حاشية التهذيب الحق ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه في الشفاء حيث قال في دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل على الانسان ان الجنس انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة وايقاع هذا التجريد اعتبار اخص من اعتبار الحيوان لا حيوان الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الاصغر ويشبه ذلك بان الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية او الاعتبارية انتهى كلامه فاسد لانا لو سلمنا ان الافراد في الجزئية اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه المتعلقة بشرح السلم لاستاذه استاذه مولانا حمد الله السنديلي ان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هي هي التي هي موضوع المهملة القدمائية انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثاني باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث بكل اعتبار نحو الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات او مقسم لجميعها او موضوع للمهملة القدمائية ونحو ذلك فهذه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية فقول السيد المحقق اذ موجبتها آه فاسد قطعا والثاني في قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق والانتفاء سيان في موضوع الطبيعية في انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولا يتحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك والا يبعد بالانتفاء الانتفاء وايضا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفي بانتفاء فرد ما فالصواب ان يقال وهو بهذا الاعتبار انما يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي بانتفائه وقد تصدى افضل المحشين في حواشي شرح السلم للقاضي مبارك الكوپاموي لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع الطبيعية يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة واذا وجد بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا بخلاف موضوع الطبيعية فانه يكون موجودا في الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد فلا ينتفي بانتفاء الفرد الى آخر ما انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة لاسيما مع عدم الانتقال الذهني اليه على ان صريح عبارات السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعية سيان في تحققهما بتحقق فرد ما وجريان احكام الافراد عليها عنده كما هو ظاهر العبارة السابقة لا ما زعمه هذا المتصدي فافهم ولا تزل وكم له من التيه والتي اقول جواب الفاضل المحشي ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعية يتحقق فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فعليهم بذكر الامر الاول لكن الاولى والاحرى في توجيه وتاريخه على الاستاذ نحنه الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر غير مجلس الاجوبة المذكورة وكتبه ... المعترض ... معاصره ومن ابناء الدهر

ما في ذهب اليه البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشي اعترض عليه في مجلس الاستاذ فاجاب المحشي على الفور لكن لم يرض به المعترض وغرض المحشي الجواب المذكور على استاذه تحسنه والذي بعثه على ذلك ما وجده في نسخة غير معتمدة عليها من لفظ في ذلك المجلس بعد تحسنه **قوله** ثم آتي بتقرير آخر في الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشي بعد انقضاء تلك المجالس عند تصنيف هذه الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيحه على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض الاول ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان هذا اي رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين **قوله** وقريب منه اي ما آتي به في الحال **قوله** ما افاده هو بنفسه في المنهية اي الاستاذ انتهت ويؤيده لفظ افاده وما ذهب اليه البعض من ان ضمير افاده راجع الى معاصر الاستاذ والمعنى اطب بعيد كل البعد والذي حمله عليه ما وجده في بعض النسخ الغير الصحيحة لفظ عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معيته رفعهما محال آه حاصله ان معنى قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معيته رفعيهما محال فيجب وجود نقيضه وهو سلب هذه المعية بناء على ان نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معية رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل وتامل فيه فليتامل وامثالها اشارات الى اسولة واجوبة وازاحات او تحقيق ما خطر ببالي عند تصنيف تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل من ان الاولى ان يجعل قولهم فافهم واستقم وامثالها وصية بفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة الى تحكم امر دقيق يناسب المقام او تحقيق يلائم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الى خدشة او ازاحة وهذا كله ما لم تدل القرينة على خلافه والا فالعبرة لها وعلى هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الى فهم ما قبله لكونه بحثا مشكلا دقيقا لا تيسير لكل احد فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الى دفع ما يرد على ما افاده استاذه من ان نقيض كل شيء كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه ايضا فمعيته رفعهما الذي هو معنى ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه البتة وهو النقيضان فعاد الاشكال ولم ينفع القيل والقال بان النقيضين واجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معية الرفعين فان الارتفاعين اذا اضيفت اليهما المعية صارت امرا آخر غيرهما فمعية الرفعين الذي هو معنى ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو ليس بمحال بقي ههنا امر آخر وهو انه يمكن اجراء الاعضال في اجتماع النقيضين وتقريره على ما ظهر لي في هذا الوقت ان اجتماع النقيضين ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شيء رفعه فنقيض النقيضين ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين يوجب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين والجواب عن هذا الاعضال على نحو ما مر ان معنى اجتماع النقيضين انه على تقدير وجود نقيض وجود نقيض الآخر محال وهو انما يستلزم ارتفاع ذا النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ان يقال ان معناه معيته وجودهما محال فيجب سلب هذه المعية وهو ليس بمحال فتفكر واحفظه فانه من نفائس علقت عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجدها في غير هذه التعليقات النفيسة **قال** في الحاشية مع انه آه هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثباتها وحاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب اشتهر وان لم يكن صحيحا في نفس الامر فيصح ان يتمسك بها على سبيل الجدل بدليل صاحب المطارحات جدلي الا برهاني **قال** فيها وحاصله

ان ذلک لیس بظاہر البطلان اقول ہذا ظاہر البطلان ولا دخل لہ فی اثبات المقدمۃ الممنوعۃ بالشہرۃ قولہ بہذا ثبت المقدمۃ
الممنوعۃ الخ الغرض منہ الرد علی المولوی عظیم الکوفاموی علی قولہ فیہ انہ لا یلزم اثبات المقدمۃ الممنوعۃ من تعلق الزوال الثانی
بالاول باعتبار الثبوت کما یظہر لمن لہ فکر صائب فلا فائدۃ فی ذکر ہذا القول انتہی یعنی لا فائدۃ فی قول السید المحقق مع انہ او
المشہور لا یفی بالمقصود فانہ یجوز ان یکون الادراک الذی تعلق بہ الادراک سلبا ثابتا فالادراک اللاحق لا یزول الا ثبوتہ ویبقی
السلب المحض وہکذا کل ادراک فالامر العدمی آخ لا یتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وہو لیس بمحال فلا یلزم ما ہو المقصود من کون
الادراک وجودیا محضا وحاصل الرد انہ لیس غرض السید المحقق من ذکر ہذا القول وفاءہ بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمۃ
الممنوعۃ ولو بطریق الشہرۃ وہو حاصل فنفی مطلق الفائدۃ فی ذکرہ غیر صحیح اقول کون عدم تعلق السلب بالسلب مشہورا امر
مشہور لا یخفی علی ماہر الفن خصوصا المحقق البالغ فہو یعلم شہرتہ وغرضہ من ایراد المنع علی المقدمۃ انما ہو ابطالہا علی التحقیق
وان کان ثابتا عند الجمہور فذکر السید المحقق قولہ مع انہ لا فائدۃ فی ذکرہا فی سیاق جواب منعہ اذ لیس فیہ الا ذکر ما قد علم
من قبل نعم لو کان بہ وفاء بالمقصود لکان فی ذکرہ فائدۃ التنبیہ واذ فلیس فہذا ہو مراد الکوفاموی من قولہ فلا فائدۃ
فی ذکر ہذا القول وما ذکرہ الفاضل المحشی لا یدفعہ واما قول بعض الناظرین لو کان غرض القائل نفی الفائدۃ عن ذلک القول انہ لا فائدۃ
لہ فی اثبات المطلوب وان کان لہ فائدۃ اخری فلا یتوجہ ما قال المحشی انتہی [illegible] قولہ [illegible] الغرض منہ
[illegible] من تقریر بعض المحققین [illegible] ان طریقۃ بعض المحققین [illegible] وجودیۃ الادراک
الاخیر الذی تنتہی الیہ سلسلۃ الادراکات والمقصود انما ہو وجودیۃ جمیع الادراکات بخلاف تقریر صاحب المطارحات فانہ تثبت
[illegible] وجودیۃ کل ادراک باجراء التقریر المذکور فی جمیع الادراکات [illegible] ان کل زوال صالح لان یتعلق العلم بزوالہ وبزوال
زوالہ [illegible] تقریر صاحب المطارحات [illegible] قولہ لانہ تدل علی الایجاب الکلی المراد [illegible] الکلی کون کل ادراک وجودیا وہہنا وجہان
[illegible] ہو الاول
[illegible] علی الایجاب الکلی مع قطع النظر
عن ثبوت الوجہ [illegible] صاحب المطارحات [illegible] السید المحقق من [illegible] لا یخفی [illegible]
ہذا الوجہ الا الوجہ السابق فقال اقول فیہ نظر [illegible] ادراکات غیر متناہیۃ آہ وحاصل النظر
[illegible]
[illegible] ادراکات غیر متناہیۃ [illegible]
[illegible] غیر المتناہیۃ [illegible] الادراکات [illegible] الاخیر قال قولہ [illegible] یعنی اذ
[illegible] الثانی ان یقال لو کان کل [illegible] ادراک وجودی لزم
کل [illegible] واحد واحد من الادراکات السابقۃ عند تحقق الادراک اللاحق وبالجملۃ ففی کل مرتبۃ [illegible] ادراک واحد وہو الاخیر ولا یجتمع
ما قبلہ اصلا وہو محال [illegible] علیہ [illegible] المحققین بانہ لا یلزم من کون [illegible] ادراک [illegible] السابق [illegible]
مع [illegible] فیجوز ان یجتمع مع الادراکات السابقۃ التی [illegible] تعلق بہا [illegible] المحقق [illegible]

عبارة عن المرفوع الا ان الاحق يلزم ان يزول مرفوعه وهو زوال ما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء
جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا **اقول** قد وقع الاختلاف فى ان النفس هل تتوجه فى آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو
الثانى وما هو التحقيق هو الاول كما سيأتى فالجواب المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة فى آن واحد
بل كل ادراك يحصل فى آن فيكون جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومى كادراك زيد انتفاء الادراكات
السابقة باجمعها فان ادراك زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما لو اخترنا ما هو التحقيق من ان النفس يمكن ان تتوجه الى شيئين
او اشياء فى آن واحد فلا يندفع الاشكال وذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس فى هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل فى الآن اللاحق
ادراك واحد وهو ادراك زيد مثلا فهو لا يكون الا رفعا لواحد من هذه الاربعة ضرورة ان الرفع الواحد لا يتعلق الا بالشئ الواحد فلا يلزم منه الا
انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء الباقية وقس عليه ثم اقول النظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك
زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات المرتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لما كان حصل فى النفس قبل عشر سنين
ويكون هو زوالا لما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات
التى حصلت فى هذه المدة وبالجملة لا يلزم من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة
فالايراد بحاله الى الآن كما كان واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة فى سلك
سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى المذكور
فى الجواب من كلامه اختيار الطريق آخر لدفع ما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب ه يعنى قال السيد المحقق
الاولى ولم يقل فالصواب اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا بطريق آخر بان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى ان النفس
ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء وتارة بان يحمل على ما سيأتى بقوله ويمكن الجواب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم الحكيم
بانه لا يزول ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم بحصول الذهول عند ادراك آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك
زيد ما وجدنا ايضا شيئا زائلا فى انفسنا فهذا اول دليل على عدم وجود الزوال فينا اذ الا ربما علمنا عند التامل والالتفات وقد يستدل
على بطلان اللازم ايضا بما تقرر فى مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثانى **قوله** والاستدلال
عليه آه المستدل القاضى احمد على السنديلى حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا لبسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز
الا بملكاتها والسر فيه على ما ذكره المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة والفاضل مرزا جان فى حواشى شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان
عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفى فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون لا انسان
ولا سلبه بهذا السلب بل لا انسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ الامتياز
... عنده من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز ينتج ان الشئ
... المحض ... الصغرى ... كونها متقررة عند الكل ... آل ... وذهب بعض المتاخرين منهم
السيد المحقق الى ... انها منشأ الانكشاف ومع ذلك هم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم
عليه ... ليس كل ادراك منشأ الانكشاف ... انا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان

السلب المحض لا یکون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وکل ما کان کذلک لا یکون منشأ لامتیاز الغیر فالعدم المحض لا یکون منشأ له اما الصغری
فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم یکن الحصر بین شئ کالانسان وسلبه کاللاانسان حصرا عقلیا والتالی باطل بالبداہة
والاجماع فکذا المقدم ووجه الملازمة انه لما کانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الی ملکاتها فیجوز ان لا یوجد الانسان
ولا ہذا السلب الخاص بان یکون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وہو ظاہر واما الکبری فلان منشأ الشئ لا بد ان یکون
اقوی منه فمنشأ امتیاز الغیر لا بد ان یکون ممتازا بنفسه لا بغیرہ **قوله** والا لم یکن الحصر آہ قد یستدل علی عدم تمایز السلوب بذواتها بانه لو
تمیزت بذواتها لم یکن الحصر بین الوجود وسلبه حصرا عقلیا فان المراد بالحصر العقلی ہہنا ما یجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفین مع قطع النظر
عن الواسطة الخارجیة ولا یبقی ہذا الحصر علی ہذا التقدیر لاحتمال سلب آخر مغایر للسلب الاول ویرد علیه انه علی تقدیر تعدد مفہوم السلب وتمایز
السلوب بالذات یجوز ان یکون الوجود ایضا متعددا ومتمایزا بذاته لاشتراکه معنویا فیصح الانحصار بین الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا
عقلیا [illegible] ہذا الشئ اما ان یکون موجودا بوجودہ الخاص او معدوما بعدمه الخاص فکان حصرا عقلیا او نقول ان ما ذکرہ المحقق الدوانی فی حواشی
شرح التجرید من ان ہذا الحصر لیس بمقصود فان الغرض ہہنا الحصر فی الوجود ورفع الوجود عنه بالکلیة لا رفع وجود خاص بحیث لا ینافی اتصافه
بوجود آخر وسوهم وورود ما ذکرہ الصدر الشیرازی فی حواشیه الجدیدة المتعلقة بشرح التجرید من انا لا نسلم ان الغرض ہہنا الحصر فی الوجود
ورفع الوجود عنه بالکلیة کیف والکلام علی تقدیر کون العدم متعددا وممتازا بذاته وکذا الوجود فیکونان مستعملین فی احد معانیه قطعا فیکون
الحصر عقلیا بلا ریب لا یقال کیف یکون الحصر بین الوجود الخاص وسلبه الخاص عقلیا لاحتمال ان یکون ذلک الشئ موجودا بوجود آخر او
معدوما بعدم آخر فلا یحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفین بل [illegible] یکون موجودا بالوجود او لا بوجود غیرہ
وکذا الا یکون معدوما الا بعدم وجودہ الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الی ہذا التطویل بلا طائل فان قولنا ہذا الشئ اما ان یکون موجودا
بوجودہ الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناہ الترديد بین وجودہ الخاص وسلبه ولا ریب فی انه حاصر من غیر حاجة الی امر آخر فافہم ولا تزل
کما زلت اقدام المحققین ہہنا ومنہم السید المحقق حیث ظن فی حواشی شرح المواقف ان الحصر بین الوجود الخاص والعدم بمعنی سلب ہذا الوجود لیس عقلیا
[illegible] ولعلک تفطنت من ہہنا ان کون السلوب ممتازة بانفسها لا یبطل الحصر العقلی بین الانسان وسلبه الخاص فان قولنا ہذا الشئ
اما ان یکون انسانا او لا انسانا معناہ علی ہذا التقدیر الترديد بین الانسانیة وسلبها الخاص ولا شک فی ان العقل یجزم بالحصر بینہما بمجرد تصورہما
بہذا المعنی لا یقال احتمال کون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول علی تقدیر امتیاز السلوب بذواتها یجوز
ان لا یکون کل واحد واحد من السلوب صالحا للاضافة الی الذوات المخصوصة فیکون معنا ما ینحصر الحصر العقلی بین الملکات وسلبها الخاص
قوله بمجرد العقل آہ [illegible] کاشفة لحقیقة الموصوف کما فی قولهم الجسم الطویل العریض العمیق **قوله** اذ عدم التمایز الا بملکاتها الخ حاصل الرد ان
[illegible] یمیز غیرہ والا عدم تمایز السلوب [illegible] فان الواجب [illegible] بالشئ [illegible] الغیر **قوله** وان ظن آہ یعنی
حصول تمایز الاعدام بملکاتها [illegible] العلم عبارة عن الاضافات المحضة
الملکات ایضا سلوب بسیطة [illegible] الامتیاز [illegible] **قوله** [illegible] الملکات [illegible] عدم تمایز الاعدام
مطلقا اذ تمایز السلوب انما یتوقف علی اضافتها الی الملکات [illegible] **قوله** فلیتامل اشارة الی ان امتیاز السلوب [illegible] موقوف علی الامتیاز

ملكا تها ايضا فان الاضافة لا توجب تمييز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** على الاظهر الخ
حاصله ان الالزام على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس ح مثلا ثابت
فاذا تعلق الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمر زوال
ثبوته ويبقى انتفاؤه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته ويبقى انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء
الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لا اجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على ما تقرر
الخ ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فمع اباء اللفظ اذ الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا كما في
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل
ما تعلق النفي هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول انه قانون لفظي لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث **قوله** اورد عليه
الخ المورد كما ان المدققين الاجل كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود
الموضوع اما اذا اعتبر فكلهم وجود الموضوع فما تساويان وذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع
فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا او يسلب عنه المحمول والعدم الثابت نقيضه لاقتضاء ثبوت الشيء وان كان
عدما للشيء وجود ذلك الشيء ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم
فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التساوي بينهما ح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد
وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذ شهد لك هذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم
وهو النفس لفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير
تعلق الزوال بها فلا بد على القاعدة اللفظية المذكورة لكن لا محالة يلزم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند
وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مر لك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة فقط لا يلزم ادراكات يصح قول المحقق
الدواني يندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلقائل ان يمنع جريان تلك
المقاعدة اللفظية في هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة الخ اعلم ان قضايا موجبة محصلة
كزيد قائم وسالبة بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة معدولة كزيد لا قائم وسالبة معدولة كزيد ليس بلا قائم فالاولى والثانية فبينهما
تقابل الايجاب والسلب [illegible]
وكذلك ايضا [illegible] السالبة [illegible] الموضوع
الموجود ولتفارق المعدولة [illegible] فانه كلما
صدقت الموجبة [illegible] فانها صدقت [illegible]
[illegible] المحققون [illegible] وخصوص مطلقا
وايضا لانه كلما صدقت [illegible]
[illegible] ايضا فانه [illegible] صدقت السالبة [illegible] وفي في

ضمن الايجاب المحصل واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى **قوله** وفيه كلام
سياتي وفي الكلام كلام سياتي فانتظره **قوله** فيه ان الاستحالة الخ اعلم اولاً انهم اختلفوا في حدوث النفس وقدمها فالمنسوب الى
افلاطون ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتابعه القطب الشيرازي في شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطون
الى تقدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة
فما تعارف الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام
والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤن ومنهم
رئيس الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت
على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة
اما موجودة قبل حدوث النفس اولا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال
والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا افتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان لا بان لا يفتقر الى علة اخرى
وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة ويرجح وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت للبسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لم يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا فان كان لشيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه
فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير
في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت
مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب
لكن النفس يستحيل عليها ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين
الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي لعدم تحقيقه في حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن
يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه
لا يتوقف عليه والا وجب لبطلانه بطلانها واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ما فيه
فان البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغنائها عنه في الحدوث وبالجملة
فالدلائل المورودة لقدم النفوس كلها سخيفة جدا ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه تلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة
عن تصرفها في البدن ولزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة
القاطعة على بطلان اللاتناهي فالحق هو [illegible] الحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على
طور الحكمة واما على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن [illegible] ثبت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا
زمانيا بل في الازال وبه ظهر ان تقييد الالفي عام في الحديث ليس لمجرد تفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق وايد به القول بالقدم هو
مذهب آخر ذهب اليه بعض الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح هو ترجيح من غير مرجح

رثانياً ان القائلين بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات
الحصولية وذلك في مبدأ الولادة واما القائلون بقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من خواص
حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثاً ان حاصل ايراد الفاضل المحشي ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير المتناهية
في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث
الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي وايضا اول
ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون بذلك الادراك آخر قبله اولا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل
الى الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا لا يقال يجوز ان يكون ذلك الادراك لا اول له والا الصفة من صفات النفس لا ادراك آخر
قبله حتى يلزم ما يلزم لانا نقول هذا رجوع الى الشق الثاني من شقي المطارحات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو
مذهب بعض الاشراقيين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولاني من مختصات حدوث النفس ولا توجد على تقدير قدمها كما هو مزعوم
البعض فح يكون زمان النفس غير متناه في جانب الماضي فلا استحالة في لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف
النفس بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا تم الكلام واذ ليس فليس ثم لا يخفى ان الاصل ان ههنا مذهب الثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها بمرتبة
العقل الهيولاني وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما يتحيل على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل
در العلا ان هذا الايراد ليس بشئ لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله في حواشي شرح الهياكل وهذا التسلسل وان كان
في الامور الاعتبارية لكنه في الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات
الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحق الحقيق بالقبول وهو حاصل على ان انكار العقل الهيولاني في النفس على تقدير
قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولاني فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود في مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت
النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا والا فيلزم عدم لزومها على
المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما في كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة تفصيل في ذلك فارجع الى تعليق الحائل قوله والشاهد عليه
اي على ان مرتبة العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس قوله لاحالة التسلسل آه توضيحه انهم استدلوا في فواتح كتب المنطق على عدم
نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منهما نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شئ منهما فلا بد ان يكون
حصوله بعلم آخر وهو ايضا نظري لا يكون حصوله الا بعلم آخر فاما ان يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان وقالوا هذا التقرير انما
يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كانت النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادي الغير المتناهية فيه واما على تقدير
قدمها فلا لجواز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم
شاهدة شهودا بينا على ان العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على الحدوث
التامية على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس وان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولاني
متناه البتة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما اقول ان هذه الحوالة
وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدواني في حواشي التهذيب عند قول صاحب التهذيب

وتقسيمان بالضرورية والاكتساب بالنظر الخ هذا الضرب يعني طريق الاحالة الى البداهة تكلم من تكلف الاستدلال عليه بانه
لو كان الكل من كل منها نظريا لدار او تسلسل او بديهيا لما احتجنا في شئ منها الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب
التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل مع اطرادنا الخ فقوله على ما هو المشهور
صريح في انه ليس براض عن توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس فله في توجيه هذا القول تحقيقات ذكرتها في التعليق العجيب
فانظر فيه وثانيهما ما قيل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعقلها بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة فلا تخص استحالة
التسلسل المذكور بحدوث النفس بل تتاتى على تقدير قدمها ايضا ولنا تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي القديمة اعني هداية الورى
فارجع اليها **قوله** راسا اي سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا اختلاف مذهب الكل **قوله** وهي انا نفرض مفهومين متناقضين آه توضيح
المقام انا نفرض مفهومين متناقضين نسمي احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل في الذهن سواء كان حصوله بنفسه
كما اذا كان ذلك الشئ بديهيا او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان ذلك الوجه مما ذكر لا احاطة كما في علم الشئ بالكنه وبالوجه اولا كما في علم الشئ
بكنهه او بوجهه وبالجملة المعلوم عبارة عما حصل في الذهن باي نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما يناقضه وهو ما لم يحصل في الذهن بوجه من الوجوه
لا بنفسه ولا بوجه ذاتي او عرضي حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل
الهيولاني يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة المحققة محال اذ ليس هو الا فرض تلك المرتبة وما يستلزم المحال محال ففرض تلك المرتبة
محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك ما اردناه وتقرير لزوم المحال انه ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات الوقعي لا يلزم
من فرضه محال ففرضنا ان عمروا مثلا كان في مبدا ولادته في تلك المرتبة ثم حصل له كما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي
مر يعني ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصور او لا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا اما معلوم عنده بالمعنى
الذي مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم
هو ما حصل في الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الاول الا مفهوم المجهول المطلق
المار فلو كان زيد عنده معلوما في ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا له
فيكون مجهولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثاني فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عنده
عمرو في ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم ان يكون زيد معلوما لعمرو بهذا العنوان
فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل في الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** ان مرتبة العقل
الهيولاني آه نقل بعض الناظرين عن استاذه ان هذا الاشكال مما اختص حله بمرتبة العقل الهيولاني فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم يفرض
حصول هذا المفهوم اولا توجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان بنفس شئ اي مرتبة فرضت يحصل هذا المفهوم بعض الوجوه الذاتية
او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غيره معلوم فان كان معلوما كان
مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا لم يكن حاصلا بهذا المفهوم صادقا
عليه فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا انتهى **اقول** سبحانه هذا السفه يرد على ظاهره فانه مجرد محال مما مختص بالمرتبة
حل المغلق في بحث المجهول المطلق فلا نعيده **قوله** فان العقل آه في مرتبة العقل الهيولاني

الا الامور المحسوسة البديهية كصورة الاب والام ونحوهما فلا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع ان العقل لا ينقبض اذا خلى وطبيعة عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر كاف في المقصود وان لم يحصل له عادة **قوله** فيكون عنوانا له اى فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين **قوله** ولهذا الشبهة تقريرات واجوبة مخصصة بها انما لم تتعرض لذكرها لئلا يطول الكلام ويتشوش المرام ولما اعرض المحشي عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت في هذا المبحث رسالة سميتها بحل المغلق في بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجوبتها مع ما لها وما عليها فعليك بها **قوله** وقد عرضتها على اذكياء عصرنا قال في الحاشية اراد به محمد ساجد الجونفوري المشهور من الاذكياء المعاصر للاستاذ وسلمه الله تعالى انتهت **قوله** فلم يات احد بما يعتد به قال في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق وللمتن كان في تلك المرتبة مستندا بان الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب الام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت **قوله** فهي احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها في نفسها يصير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها ويقال عليه ثم العدد ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بضم الميم كالاربعة فان جذره اثنان وستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يمكن استخراج جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفي باستخراج عدد اذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقا واختلفوا في ان هذا القسم من العدد هل له جذر في نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استاثر الله تعالى به نفسه لاظهار عجز العباد ولهذا قال بعض الحكماء ينبغي للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر في نفس الامر فلا يعلمه سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالي في شرح خلاصة الحساب للاستاذ البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية جليلة وهي ان استاذ المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل البلگرامي حين حضر بخدمته لتحصيل البعض الباقي من شرح الملخص وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قصده زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تنحل بانامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور باختيار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عنده في ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان وجها له لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلومية المفهوم الشيء وجه لجميع الاشياء وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذي الوجه وانكشافه عند العالم لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان وح لا يلزم ان يكون شيء مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح انا نصطلح على ان المعلوم بوجه عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك فيلزم التخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت عن مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا فنفرض حصول مفهوم المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان متقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم في مقام التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات والتصور النظري من غير تصور مباديه غير معقول على ان اهل العربية ايضا يفهمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو المشهور

عه [illegible] مولانا [illegible] حسن [illegible] سنه [illegible]

ود لمعنى بسيط تميز عنه بهذه الشائبة كما يعتقده المحققون وان اعرضنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول
مفهوم المجهول المطلق في ذهنه وكان هذا المفهوم وجهاله في الماضي ثم بعد حصوله صار معلوما عنده في الحال بهذا الوجه الثابت له في الماضي
ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما في الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا في الماضي ولا محذور فيه فحسن المحقق المدرج هذا الكلام من الفاضل المذكور
وما في سعد اقول لعل تحسين المحقق المدرج هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا مخدوشان لا يسمنان
ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسالك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلقي الله تعالى
ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة في نفس عمرو وعند انتقاله عن العقل الهيولاني من دون احتياجه الى التحصيل بمباديه وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى
وان كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير واما الثاني فلانه اذا كان زيد معلوما في الحال بذلك الوجه الثابت له في
الماضي وقد فرض حصول ذلك الوجه في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا
المقام فارجع الى رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق **قوله** افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المفيد حضرت مولوي نظام الدين
الانصاري السهالي في شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذي يكون
قبل الوجود وهو ازلي غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذي يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متمايزان زمانا تحققا عند الفلاسفة
جودا كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق
المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا
متاخرا عن تحقق الشيء وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشيء المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات
الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولي على تقدير كونه زوالا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون
الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو والذي هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا
لما هو انتفاء له اي ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحقق العدم لزوم
تحقق الزوال ح قبل تحقق الزوال به فلا يثبت ما ادعاه السيد المحقق **قوله** ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه **اقول** قد تقرر في معقولات
احكام الجزئيات [illegible] الشيء فان اراد بالزوال مطلقه لم يرد التبع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشيء المطلق وعدمه الخ
وتفصيله ان ههنا [illegible] احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وح يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وح لا يكون
هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل لما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على احد
الاحتمالين الاوسطين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا **قوله** كما في الحوادث اراد بالحوادث
الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال
العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب
بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها **قوله** ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود وقد فيه بحث انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدا
والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقوله اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا
عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويراح بان التغاير الاعتباري كاف للحمل **قوله** وانما يجب في الادراك السابق الحاصل ان يكون الادراك

عدم الانتفاء للشيء انما يجب في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشيء يكون ازليا فلا يكون في الحصولي الحادث والمدعي انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات وجودية الادراك الحصولي الحادث فقط لتم الدليل البتة قوله فمن الجائز آه اعلم ان الفاضل الرامفوري وجد العبارة في هذا المقام

هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ ونهم حاصلها ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو على شيء هو اي هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشيء ويكون ذلك لانتفاء السابق انتفاء سابقا لشيء هو اي هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلك الشيء ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى لان المشار اليه بقوله وذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق واللازم الاتحاد بين اسم كان وخبره فتعين ان يكون المشار اليه به هو المنفي بالانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفي بالانتفاء السابق المذكور يكون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون للعدم السابق عدم سابق لان المنفي عدم سابق ومنفي للعدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما ازليا لا يكون قبله عدما هذا وتبعه في لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا يخفى عليك ان لزوم هذا الاعتراض مبني على ما وجد عليه عبارة هذا المقام وهي ليست في النسخ الصحيحة المعتمد عليها والتي توجد في النسخ الصحيحة هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحها على ما افاده ابي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث اي الادراك الذي فرض حدوثه الآن كادراك زيد زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراك عمرو الذي هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو وهو اي مفروض الحدوث اعني ادراك زيد انتفاء له الضمير راجع الى ما ويكون ذلك اي الادراك السابق على ادراك عمرو وهو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اي لشيء ذلك الادراك السابق وهو ادراك خالد انتفاء له اي لذلك الشيء اقول ومن ههنا ظهر ان ما ذكره بعض الناظرين في بيان حاصل افادة المفيد المحقق بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق بحاله لا يلزم ان يكون عدما لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فالاولى اللاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له الى آخر ما ذكره لا يطابق كلام المفيد المحقق فانهم نعم ههنا امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض في السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لاحقا للادراك قبله اي ادراك عمرو ويكون ذلك للادراك المنفي بزوال لاحق للادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك الادراك اي ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له اي ادراك عمرو ولا حاجة اليه بل يكفي ان يقال فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء سابقا لما هو انتفاء لاحق له اي ادراك زيد فيتم السند في الدرجتين والامر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من داب المناظرين على انه لو جعل قوله هكذا اشارة الى هذه الصورة وامثالها لم يكن فيه باس فافهم فانه من سوانح الوقت قوله كما في عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفوري العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهى وتبعه بعض العلماء وانا اقول الظاهر ان قوله كما في عدم عدم قديم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثيل له وح فالصواب ان يقال العدم الثاني مضاف الى القديم وموصوفه محذوف تقديره

ہکذا المنافی عدم عدم عدم قدیم باضافة الاول الی الثانی والثانی الی الثالث وتوصیف الثالث بالقدیم لیطابق امثال المشکک فانک
قد عرفت ان حاصل السند ان یکون الادراک اللاحق کادراک زید عدما لاحقا لادراک عمرو ویکون ہو عدما لاحقا لادراک خالد ویکون ہو
انتفاء سابقا لادراک عمرو فیکون ادراک زید عدم عدم عدم عدم قدیم نعم لو کان ہذا القول متعلقا بقولہ وہکذا لیکون بیانا للصورة اخری
لکان لما ذکرہ الفاضل المذکور وجہ التنبہ فافہم فانہ دقیق قولہ وح لا یلزم الخ یعنی اذا کان الادراک زوالا سابقا لما ہو انتفاء لہ لا یلزم
تعاقب الانتفاءات ای الادراکات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل ووجودہ علی ہذا التقدیر قولہ وتخصیص الدلیل آہ وقال فی الحاشیة
المعلقة علی التخصیص ای ان المراد ان الادراک الذی بعد الوجود یکون عدما لاحقا انتہت وقال فی الحاشیة المعلقة علی الدلیل ای دلیل
المحقق الدوانی المذکور بقولہ والا لکان للنفس ادراکات غیر متناہیة علی سبیل التعاقب انتہت والغرض من ہذا الکلام دفع ما یتوہم ان الکلام ہہنا فی
الزوال اللاحق ودلیل الدوانی المذکور مختص بالعدم الطاری والمقصود منہ لیس الا ابطال کون الادراک عدما لاحقا لما قبلہ وہو حاصل فلا یضر
خروج احتمال کون الادراک زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعی ہہنا ابطال کون العلم زوالا للشیء سواء کان ہو زوالا لاحقا او زوالا سابقا
لا الاول فقط فتخصیص الدلیل بالاول موجب لعدم تمامیة التقریب فان الدلیل علی ہذا التقدیر لا یثبت المدعی بل جزءہ لا یقال لا نسلم
ان المدعی ہہنا ابطال کون العلم زوالا مطلقا بل المدعی ہہنا انما ہو عدم کون الحصولی الحادث زوالا للشیء بدلیل قول صاحب المطارحات
ان زال عنا ای من نفوسنا علمہا لیس الا حادث لحدوثہا وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا ولا ریب فی ان الحصولی
الحادث علی تقدیر کونہ زوالا انما یکون زوالا لاحقا للشیء لانہ زوالا سابقا لان العدم السابق ازلی قدیم فلا یکون حصولیا حادثا بل حصولیا
قدیما لانا نقول المقصود ہہنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا لیس بزوال وعبارة صاحب المطارحات والمصنف لیستا نصین فی ذلک لاحتمال
... علی الظاہر ان المراد من عنا الواقع فیہما ... المدرکة ... ان المراد بالمتجدد فی کلام المصنف ہو الحصولی مطلقا
حادثا کان او قدیما علی اختیار البعدیة الذاتیة فی کلام السید المحقق کما ہو التحقیق فلا جرم یعیم قولہ عنا لیشمل الادراک الحصولی القدیم ایضا قولہ
لانہ ح یبقی احتمال کون الادراک زوالا انتفاء سابقا علی ما ہو انتفاء لہ ودفعہ ابن المحقق المفید بحر العلوم نور اللہ مرقدہ بقولہ کون
الادراک عدما سابقا یوجب ان لا یحصل النفس فان یکون فاقد الادراک وثبوت العقل الہیولانی یشہد بخلافہ واستحالة تعاقب الادراکات
الغیر المتناہیة ایضا مبنیة علی ثبوت العقل الہیولانی او علی حدوث النفس فقال انتہی وتوضیحہ انا نختار الشق الثانی وہو ان الزوال
مخصوص بالطاری والتقریب تام فان کون الادراک عدما سابقا بین البطلان اذ لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس
زمان تکون فیہ فاقدة للادراک فان العدم السابق للشیء قدیم فیکون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الہیولانی شاہدة علی ان للنفس
زمانا تکون فاقدة للادراک فیہ فان قلت من این یعلم ان الدوانی قائل بہذہ المرتبة قلت تعاقب الادراکات الغیر المتناہیة الذی الزمہ
المحقق الدوانی انما یستحیل علی تقدیر حدوث النفس او تقدمہا وثبوت المرتبة المذکورة ہذا ولا یخفی علیک ما فی ہذا الدفع اما اولا فانا اقول
انہ لیس غرض المفید المحقق ... کون الادراک زوالا سابقا للشیء بل غرضہ ان المدعی ہہنا اعم فلو خصص الدلیل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامیة
التقریب فلیس معنی قولہ لانہ ح یبقی آہ ان احتمال کون الادراک زوالا سابقا یبقی فی نفس الامر بلا ابطال حتی یدفع بانہ باطل فی نفسہ
بل معناہ انہ یبقی ہذا الاحتمال بالنظر الی الدلیل وان کان ہذا الاحتمال فی نفسہ باطلا ایضا والحاصل ان بطلان ہذا الاحتمال فی نفسہ آخر
لا یدفع عدم تمامیة التقریب فتم مقصود المفید المدقق ولم یفد دفع ابنہ المحقق واما ثانیا فلان ما اوردہ الی استاذی سراج المحققین قدس سرہ

في الكشف المكتوم بقوله الا انه يرد عليك انه ان كان العدم السابق للشيء قديما لكن لا نسلم انه لو كان الادراك عدما سابقا لوجبت ان يكون
على النفس حين ان تكون مغيبة فاقدة للادراك حتما اليزم ذلك لو كان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس لانكشافات الاشياء
ولما اذ الم يكن لها استعداد كما في هذه المرتبة فلا يكون ثبوت العدم السابق صالحا منشأ للانكشاف لوجود المانع فيلزم خلو النفس عن
الانكشافات ولعل قول المحشي العلام فتامل ايماء اليه فتامل وانصف ولا تعجل انتهى كلامه هذا الا ان اطلاق في قوته ومتانته يعني النظر
لما ترك مسلك الانصاف ولم يمتثل امر الانصاف اورد عليه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها القوي فرض كونه عالما منشأ للانكشاف
لا معنى لكونها غير مستعدة للانكشاف ولا يخفى عليك سخافته فان الادراك لو كان عدما سابقا للشيء فانما يكون عدما سابقا لما من شانه
ان يكون متصفا بذلك الشيء كما لا يخفى فالنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهيولاني ليس من شانها الاتصاف بالادراكات المنتفية فلا
يكون اعدامها الازلية الموجودة في النفس ادراكات لها وليعينك على فهم ما ذكره ان العلم لا بد فيه من امور ثلثة حصول شيء والصورة الحاصلة
وقبول النفس لها وظاهر ان النفس في هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى فمن
لا يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق في مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهرت سخافة ما قال ذلك الناظر ايضا ان كون الادراك زوالا
سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذ فرض النفس عارية عن جميع الادراكات الماسة في مرتبة العقل الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة
عدما سابقا فتحقق الادراكات اذ هي ليست الا الاعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة انتهى وكذا يرتفع به قلق
الفاضل الملكي الذي اورده بقوله ولي فيه قلق اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلي فلو كان هو ادراكا لزم ان تكون الصفة
موجودة قبل وجود موصوفها واما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لنا ادراكات قديمة تتحقق بزوالها ادراكات حادثة وثبوت
العقل الهيولاني ايضا يابى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالتفهم حقيق وبقبوله ليق درا لتقليد الاموات وان كان من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من صنعة المولدين
قال ثم قال هذا المحقق اي مولانا جلال الدين الدواني في شرح هياكل النور فيه اشارة الى ان ثم الوا... في كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكره في
صاحب المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر الى آخر ... فالمذكور ... هذا انه لو كان كل
ادراك زوالا لادراك آخر قبله ويكون هو زوالا لادراك آخر قبله وبكذا تلزم اعادة المعدوم والانقلاب لثبت منضيا بمراتب غير متناهية فذلك لان عدم
عدم الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء بضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم
وجودية ادراك بكر وهو يستلزم وجودية ثالثة وبكذا هذا خلف فان المفروض ان كلها اعدام وزوالات **قوله** الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك هذا
انما افترض بعقبه مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب مج فيكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء **قوله** كان ذلك
الانتفاء اي الانتفاء اللاحق كادراك زيد **قوله** وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون انتفاء لادراك بكر
الذي هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين **قوله** وهو الانتفاء آه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد
بالاول هو المفروض سابقا **قوله** فبطل كلية الراي اي قول بل الراي بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم بزواله **قوله** فافهم اشارة الى ان مراد
المحقق الدواني انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال تلزم وجودية المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي لكنه
اغلق في العبارة احالة على فهم المتوقد الذكي لا اتفاقا فانه لا تلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة في المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم
يمكن ان يتعلق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله تلزم وجودية علم عليه سواء كان في جانب الماضي او المستقبل فالتقرير المذكور وان كان بظاهره

جاريا في السلسلة الماضية فهو بعينه جار في السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق في المنهية ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير لا يتحقق
الخ ومن ههنا ظهرت سخافة صنيع الفاضل اللبكي حيث حمل عبارة المحقق الدواني على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة فرتب والزم الدور
بعشر على ذلك قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض اولا ومن اراد الاطلاع على ما له وما عليه فارجع الى التحقيقات المرضية فان فيها شفاء لكل عليل
وروا للكل غليل كيف لا وقد كان تاليفها باشارة المحقق نصير الدين الطوسي رح فان الاستاذ العلامة اظله الله في ظله يوم القيامة كان رأى في المنام
ان المحقق الطوسي جاء وبيده حاشية الرسالة القطبية للسيد الزاهد وقال له خذ هذه الحاشية فاخذها من يده فلما تيقظ من منامه عرض هذا المنام على بعض
اساتذته فعبره بانك تكتب على الحاشية الزاهدية تعليقات نفيسة فجاءت التحقيقات المرضية مصدقة لتلك الرؤيا **قال** هو محال اعلم ان الفلاسفة
انكروا اعادة المعدوم وحكموا بامتناعه وبنوا عليه انكار حشر الاجساد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشئ بانه يجوز
اعادته موقوف على ان يكون في تلك الشئ هو هو اعني على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشئ بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته
محالا وفيه انه منقوض بالحكم بجواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشئ لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه
وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لا يقال الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتشخصة بالتشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم ذهنا للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض
فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا ينهدم طريق اثبات الوجود الذهني وينهدم كثير من القواعد المبنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني
بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة ايجابية وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له واذ ليس وجودها في الخارج فلها وجود في
الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته متشخصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن ههنا ظهر سخافة ما قال
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت تشخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وسيجئ ذكر بعض
دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة
الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية الصحيحة لهم فذكر الفاضل المحشي منها ههنا شيئين
والتفصيل موضع آخر **قوله** نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته آه تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته لا تعدد
في الماهية بحسب ذاته وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان فوجود الشئ في الزمان الماضي هو بعينه وجوده في الزمان المستقبل ولا تعدد فيه وانما
التعدد بحسب تعدد الوجود لا الى الزمان الماضي ونسبة الثاني الى المستقبل من البين ان يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته
الى شئ آخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذين الزمانين والوجود في الزمان المستقبل لو يختلفا في الوجوب والامتناع والامكان نظرا
الى ذاتها فلو كان احدهما واجبا او ممتنعا كان الآخر ايضا واجبا او ممتنعا ولو كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا
ممكنا ولا يعقل كون احدهما بحسب الوجود ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فلا استحالة في اعادة المعدوم اذ لو امتنع وجوده في الزمان المستقبل
بعد ما كان ممكنا قبله لاختلف فثبت انه لا يكون الحكم باستحالة اعادته وامتناعها فثبت جوازها والامكان مع ذلك ما اوردناه ومن ههنا ظهر
سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يكون الشئ ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم وجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته
لا يمكن ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداء واعادة بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان وجوده ممكنا يبقى كذلك بعده في زمان

وعادته ايضا ولو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني
مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو خلو الحوادث عن
المحدث وفيه سد لباب اثبات الواجب وذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول
والا لما وجد فلا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لا بد له من مرجح موجود فان لم تنته السلسلة الى الذات
الواجبة لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم
ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن يستلزم امكانا وجوبا وامتناعا اقول ذكر الوجوب
ههنا استطرادي لا حاجة اليه في هذا المقام **قوله** بناء على ان الوجود آه بيان لعلة الجواز **قوله** لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى
اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا
والامكان عن عدم اقتضائهما ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا
الوجود يمتنع اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب وجوبه الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذا العدم قد يقيد بكونه
مسبوقا بالوجود ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي و
على هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول المعاد ليس وجودا مطلقا على اي وجه
كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق
ولا يلزم منه انقلابه من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في امثاله على ما تقدم هذا تلخيص ما عندهم **اقول** هو في غاية السقوط لان الوجود اذا كان بحسب ذاته
[illegible] بحسب [illegible] فان الوجود الذي يعرضه بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الآخر [illegible]
المطلوب غاية الامر ان تكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير [illegible] بل نقول المغالطة في اختلاف مقتضى الذات [illegible] ان
الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته ناسخا فذلك المقتضي باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضيه
كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان
ذاته تقتضي الوجود دون [illegible] جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا بد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل
بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات
فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف
الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف
بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود
كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد لمقتضاها
وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن الفكر ودقق النظر **قوله** وهو مع مخالفته
لبداهة العقل قال في الحاشية لان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات

من حيث هي هي الا تصور الشكل كما عرفت انتهت قوله يوجب ثبات الحوادث من المحدث آه اقول و ايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم
كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود لاستلزام عدمه الانقلاب فلابد من محل
متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعني بالمادة ولو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع
ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج حينئذ الى مادة و ينهدم به اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم ان العقول
كلها بالفعل وغيره على ما بسط كل ذلك في كتب الحكمة قوله وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم
بل وقوعه اورده وجيه ابي كمال المحققين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا المعدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق
اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرأ عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث
الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء اللاعدم والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء المعدوم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم
فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا منتفيا فتتحقق الاستحالة فيلزم عند طريان العدم
في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود و ههنا
يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء لادراك سابق عليه انما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر
بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين فنقول مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الوارد في المرتبة الوترية فان
ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم [illegible] كما تقدم انتهى كلامه وشرح
هذا الكلام قوله القول في التحقيقات المرضية والمرجع اليه اقول [illegible] قولنا زيد معدوم [illegible] بان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع
والمفروض ان زيدا معدوم [illegible] بل هو عام الورود في كل قضية محمولها
مناف للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه [illegible] مسالك المحققين في [illegible] لا يليق بالمقام الاتيان بها مع ما لها وما عليها
وقد ذكرت هذا مبسوطا في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق فان شئت فارجع اليه قوله فههنا يعني في قولنا زيد ليس بلا معدوم
قوله [illegible] المستفاد من كلمة ليس غير الاول
المستفاد من لفظ المعدوم [illegible] هو الاستلزام اعادة المعدوم كما افصح عنه
كلام العلامة القوشجي في شرح التجريد حيث قال [illegible] المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين
الى جوازها و ذهب الحكماء و بعض الكرامية و ابو الحسين البصري و محمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها الا ان الحكماء لكونهم غير معترفين
بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع قوله اذ تخصيص
الاستحالة في صورة الوجود توضيحه ان اعادة المعدوم [illegible] انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته
جائزة بل واقعة فالنقض المذكور غير وارد على القائلين باستحالتها قوله مشترك اي يجري [illegible] في ما نحن فيه [illegible] الا ان يقال
الادراك السابق كادراك بكر عبارة عن العدم [illegible] هو المفروض فاذا [illegible] ادراك زيد
يكون هذا المعاد غير الاول السابق لاختلاف الزمانين [illegible] اعادة المعدوم [illegible] نقول الادراك
السابق ليس الا عبارة عن العدم [illegible] اعادة المعدوم [illegible]

ایضا کما لا تلزم ہہنا ک **قوله** والجواب عنہ ای عن النقض الثانی وما یجیب بہ القاضی احمد علی السندیلی حیث قال لکن الجواب عنہ بان المعلم جوزوا اعادۃ العدم المحض وانما منعوا اعادۃ الوجود المعدوم وہہنا نلتزم اعادۃ العدم الثابت فیعود الثبوت بناء علی ان الادراک عدم ثابت انتہی وسیاق کلامہ یشہد بان ہذا الجواب غیر مرضی ولہ وجہان الاول ما ذکرہ الفاضل المحشی ہہنا من ان الدلیل استحالۃ اعادۃ المعدوم لو تمت لدلت علی استحالۃ اعادۃ المعدوم مطلقا وجودا کان او عدما فالتخصیص تحکم والثانی ما ذکرہ بحر العلوم نور اللہ مرقدہ فی حواشیہ وتبعہ فی ذلک بعض الناظرین کما ہو دابہ وہو انہ لا استحالۃ فی عود النفی الثابت ایضا کما لا استحالۃ فی عود النفی المحض لان العدم الثابت لیس ذاتا فی نفسہا الذات المسلوب عنہ لم یقارنہ الشیء المسلوب ثم قارنہ ثم بطلت المقارنۃ فیحکم ان العدم کان ثابتا لہ ثم انتفی ثم عاد ہذا الثبوت بجہۃ استمرار الذات المسلوب عنہ ولا تمییز بین العدمین فی انفسہما فلا استحالۃ فی الاعادۃ بہذا النحو انما الاستحالۃ فی عود ما ہو ثابت فی نفسہ والتوقع من المصنف ان یقطع بسخافۃ ہذا الوجہ لما افادہ ابی واستاذی سراج المحققین نور اللہ مرقدہ فی کشف المکتوم فی حاشیۃ بحر العلوم من ان الفرق بین العدم والوجود غیر معقول فان العدم کما انہ عبارۃ عن انتفاء الذات کذلک الوجود عبارۃ عن کون الذات وکما ان الاعدام اشیاء غیر متمیزۃ کذلک الاکوان نعم اذا لوحظ عدم مقارنۃ العدم ببعض الذوات زمانا ثم مقارنۃ العدم ثم انتفاء ہذہ المقارنۃ یتخیل ان الوجود کان سابقا ثم صار لاحقا لا ان ہناک شیئا کان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانیا حتی یطلب امر مشترک بینہما ویطلب التمییز بین ہذا الوجود المعاد والوجود السابق والی ہذا اشار بحر العلوم بنفسہ بقولہ فتامل بعد ذکر الوجہ المذکور **قوله** منہا ان تخلل العدم بین الشیء ونفسہ محال آہ ہذا احد الدلائل المذکورۃ فی التجرید وحاصلہ انہ لو اعید المعدوم یلزم ان یتخلل العدم بین الشیء ونفسہ واللازم محال فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فلان ذات الشیء محفوظۃ فی حالتی الوجود والعدم فاذا وجد الشیء فی الزمان الاول کانت ذاتہ معہ واذا اعدم فی الزمان الثانی بطلت ذاتہ ثم اذا وجد فی الزمان الثالث کانت ذاتہ السابقۃ بعینہا فیہ فیلزم تخلل العدم بین الشیء ونفسہ ویلزم تقدم الشیء علی نفسہ واما استحالۃ اللازم فلان العدم نسبۃ والنسبۃ لا بد لہا من طرفین متغایرین فلا یتخلل بین الشیء ونفسہ **قوله** فیکون ح الوجود بعد العدم آہ یعنی لما ثبت انہ لا بد للنسبۃ من طرفین متغایرین فلا بد للعدم من طرفین کذلک فیلزم ان یکون الوجود المعاد غیر الوجود الذی قبلہ ہذا خلف **قوله** ورد آہ ہذا احد وجوہ الرد المذکورۃ فی شرح التجرید الجدید ومحصلہ انہ لا معنی لتخلل العدم ہہنا سوی انہ کان موجودا فی زمان ثم زال عنہ ذلک الوجود فی زمان آخر ثم اتصف بہ فی زمان ثالث فالوجود الاول والثانی متغایران بحسب الزمان فلا یلزم تخلل العدم بین الشیء ونفسہ بل غایۃ ما یلزم تخلل زمان العدم بین زمانی وجودہ ولا استحالۃ فیہ وثانیہا انہ لم لا یجوز ان یکون التمییز فی الحالین بعوارض غیر مشخصۃ مع بقاء العوارض المشخصۃ بعینہا فلا یلزم تخلل العدم بین الشیء الواحد من جمیع الجہات وثالثہا انہ لو تم الدلیل المذکور لدل علی امتناع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا واللازم تخلل الزمان بین الشیء ونفسہ بوجود ذلک الشخص فی طرفی زمان البقاء وتفصیل ہذہ الوجوہ وما علیہا مذکور فی حواشی شرح التجرید القدیمۃ والجدیدۃ لا فائدۃ فی ذکرہا ہہنا الا الانتشار لغرابۃ المقام **قوله** ومنہا ان المعاد الخ حاصلہ ان اعادۃ المعدوم المتنازع فیہا عبارۃ عن اعادۃ المعدوم بجمیع عوارضہ المشخصۃ لہ کما مر ومن العوارض المشخصۃ الوقت والزمان ایضا فلو اعید المعدوم لزم عود زمان وجودہ السابق ایضا واللازم باطل فالملزوم مثلہ ووجہ بطلان اللازم انہ یلزم ان یصدق

على شيء واحد في زمانين واعادته مبتدأ ومعادا وهل هذا الا اجتماع المتنافيين ولايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد بوجود
تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان يكون
للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد كما في اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان
على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف ان قول المستدل
ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجي فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود
بقيد كونه في الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو في الذهن واما في الخارج فزيد الموجود في هذه الساعة هو الموجود في الساعة
التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا **قوله** كيف وقد حكى الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التغير حتى ادعى احتمال
تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال هو في حواشي شرح
التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سالها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد
فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسألة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات
انتهى وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان بعض الاعزة قال بهنا قولا غريبا وهو ان للتلميذ ان يقول انا ما اباحثك لانك لست انت في
هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان تشخصك هذا غير تشخصك الاول وتشخصي هذا غير تشخصي الاول فزعم ان
ذهاب التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي ومن
البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما لصارا كليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما
وايجادا بناء على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين
قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة ولا شك
ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في صفاتها وتوابعها كما
تقوله الصوفية **قوله** واعترف بان الوقت ليس من المتشخصات وكيف لا يعترف ومن جعل الوقت من المتشخصات لزمه [illegible] التعدد
ولا التشخص فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص
باختلاف الاوقات فاز [illegible] بان الذي بعثهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض
فانهم قالوا لو كان العرض [illegible] باقيا لقام بقاؤه فيه وبقاؤه ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم يختار [illegible] التجدد
وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم يقيموا الى الآن برهانا شافيا على التجدد [illegible]
قد ذكر بعض الفضلاء [illegible]
ليس لاجل اختلاف [illegible]
من الشاكرين **قوله** [illegible]
بدون التمايز واللازم [illegible]
[illegible] ولا يكون [illegible]

لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرضه وقوعه محال والالم يبق ممكنا فلنفرض ايضا واحدا
مع كلا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه قوله ودفع بانا نمنع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله
ما يشاركه في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه
في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الهيات هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق التمايز
بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن
لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا في نفسه
لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي مثله والا لارتفع التمايز بينهما وتقديره فع ايضا بما ذكره العلامة القوشجي
في شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز بالعوارض
الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة قوله بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد
في الماهية انتهت قوله فهذه الدلائل ان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتماميتها انما هي بمجرد الفرض فكان الاولى
ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك قوله لدلت على استحالة العدم المعدوم ايضا رده
بحر العلوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود
بين الشيء الواحد محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما في الزمان
المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق
يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما فيطلب التمييز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه
فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعله الى
هذا اشار الفاضل المحشي ههنا بقوله فتامل فانه مزلة الاقدام **قال** اقول هذا رد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي
شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها قوله حاصله آه محصول الحاصل انه لا تلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت
منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء
اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء السابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له نحو من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس
لا مدركة بادراك بكر وانتفاؤه اي ادراك زيد يكون في قوة السالبة المعدولة وهي النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة
لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس هو بقائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام يبقى
السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء
انتفاء الشيء يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة
الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس قوله وان اختلج في صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة
المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل ذا لم يعلم

له اي مولانا قطب الدين الشيرازي قدس سره ۱۲ منه مد ظله
له اي مولانا علاء الدين القوشجي ۱۲ منه مد ظله
له اي مولانا عبد العلي ۱۲ منه مد ظله

حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح
وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع
فانه اذا فرض ان زيدا موجود ويكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين في الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضي المتساويين
متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة
من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة قد تصدق
بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول موضوع الادراكات
وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة السالبة المعدولة
للادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان
عند وجود الموضوع فكذا ما في قوتهما فيصح تقرير المحقق الدواني ويندفع ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فيزاح آه قال في الحاشية
هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي والا لزم على تقدير آه والاعتراض ههنا لمن كان له همة اعني كمال الملة والدين روح الله
روحه [illegible] وحاصله منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير
وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس سوى الاخير ههنا فتصدق حينئذ
ادراك عمرو السالبة [illegible] بحيث انه اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق حينئذ
ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود
الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما **قوله** يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة
المعدولة **قوله** دون الثاني كالسالبة البسيطة **قوله** ومن ادعى فعليه البيان هذه الازاحة مما تفرد بها الفاضل المحشي واقتفى بها وحسنها
تلميذه الفيض آبادي ولا يخفى عليك ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع
سخيف جدا [illegible] عموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون
بينهما التلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يفر عن مخالفة
الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث البعدية فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس في ما يعشقون مذاهب الخ مختلفة
مقتبس من قول الشاعر ابي فراس **شعر** علي لدى العامرية وقفة ÷ يملي علي الشوق والدمع كاتب ÷ ومن مذهبي حب الديار لاهلها ÷
وللناس في ما يعشقون مذاهب ÷ معناه لازم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لاتذكر محاسنها فابكي على فراقها
ذكر الاطلال والديار وتذكير حكايات المحبوبة وما جرى بينهما من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا حتى
كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا الهداد
الجونفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها
ابو فراس اسمه همام وقيل هميم بالتصغير ابن غالب التميمي وفرزدق لقبه لقب به لانه كان جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل
لقب به لغلظه والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول يلزم على

تقدیر آہ لما فرغ عن تقریر بعض المحققین ت مالہ وما علیہ اراد ان یستدل من عند نفسہ علی ان الادراک لیس عبارۃ عن زوال الادراک وقد ذکرہ فی حواشی شرح الہیاکل ایضا واوضحتہ فی تعلیق الحمائل **قولہ** فان کان بالعکس ایضا آہ توضیحہ انہ لما کان کل ادراک عند الادراک سابق فلا بد ان یکون بازاء العلوم اللاحقۃ علوم سابقۃ لما عرفت ان کل عند زوال لا بد من زائل ولا تتعلق الزوال الا بحائل واحد کما سیاتی فان کان بالعکس ایضا بان یکون کل ادراک سابق بازاء ادراک لاحق فتساویا ولا تکون العلوم السابقۃ زائدۃ علی اللاحقۃ ولا یکون زیادۃ العلوم اللاحقۃ علی السابقۃ علی ہذا التقدیر مع ان المقدمۃ القائلۃ ان العلوم تتزاید یوما فیوما تقتضی ہذہ الزیادۃ **قولہ** ممنوع آہ ایراد علی ما یتبادر من کلام السید المحقق من ان معنی تزاید العلوم یوما فیوما ان الادراکات اللاحقۃ بانفسہا زائدۃ علی الادراکات السابقۃ وحاصلہ انا لا نسلم انہ یدل علی ہذا المعنی بل انما یدل علی ان اللاحق زائد علی السابق وہو معہ لا سیما والفرق بینہما بین بعید وانا **اقول** التحقیق ان قولہم العلوم تتزاید یوما فیوما لا یدل الا علی زیادۃ العلوم اللاحقۃ علی العلوم السابقۃ فحسب اعم من ان تکون زیادۃ اللاحقۃ بانفسہا فقط من غیر ضم السابقۃ معہا او مع ضمہا فتخصیص السید المحقق بالاول وتخصیص الفاضل المحشی بالثانی تحکم بحت **قولہ** وہذا ایضا آہ دفع دخل مقدر تقریر الدخل ان ہذا المعنی لا یضر السید المحقق لانہ بصدد ابطال الازالۃ باستلزامہا خلاف ما یدل علیہ تزاید العلوم یوما فیوما وہو حاصل فانہ کما ان تزاید العلوم یوما فیوما بالمعنی الذی یتبادر من کلام السید المحقق یدل علی خلاف ما یلزم من الازالۃ کذلک بالمعنی الذی ذکرہ الفاضل المحشی فان زیادۃ اللاحق علی السابق مع بقائہ معہ ایضا لا یتصور علی تقدیر کون کل ادراک انتفاء لادراک آخر وتحریر الدفع انہ لیس الغرض من ہذا المنع ایقاع الخلل فی جواب السید المحقق حتی یقال انہ لا یضرہ بل الغرض مجرد ابداء الخلل فی عبارتہ وفہمہ ان معنی تزاید العلوم یوما فیوما زیادۃ العلوم اللاحقۃ بانفسہا علی السابقۃ **قولہ** لکن این ہذا من ذاک قال بعض الافاضل دافعا للمنع لا یخفی علیک ان کلام السید المحقق انما یدل علی ان تزاید العلوم یوما فیوما یدل علی ان الادراکات للنفس فی الزمان اللاحق زائدۃ علی الادراکات لہا فی الزمان السابق وعلی تقدیر کون کل ادراک انتفاء للادراک السابق یلزم عدم ہذہ الزیادۃ اذ ما من ادراک فی زمان لاحق الا بازائہ ادراک آخر فی زمان سابق وہذا المدلول مما لیس فیہ شائبۃ ولا یدل کلامہ علی ان تزاید العلوم یوما فیوما یدل علی ان الادراکات اللاحقۃ للنفس زائدۃ علی ادراکاتہا السابقۃ ففہم ہذا المعنی من ہذا الکلام وایراد المنع علیہ لا یلیق بشان العاقل انتہی ولا یخفی علی من لہ ادنی فہم ان المتبادر من کلام السید المحقق لیس الا ما فہمہ الفاضل المحشی واورد المنع علیہ وما ذکرہ ہذا القائل لا یلیق فہمہ بشان العاقل **قولہ** کانہ اراد آہ ارادہ تاویل الکلام المذکور بحیث یندفع عنہ المنع المسطور وہو ماخوذ من حواشی المولوی عظیم الکوفاموی وحاصلہ انہ لیس غرض السید المحقق تزاید العلوم اللاحقۃ الحاصلۃ بانفسہا علی السابقۃ حتی یرد علیہ المنع بل غرضہ ان تزاید العلوم یوما فیوما وان کان بمعنی ان اللاحق زائد علی السابق وہو معہ لکن شبہۃ فی انہ یورث حصول ملکۃ یحصل بہا الاقتدار للنفس علی ان تحصل ادراکات فی الزمان اللاحق زائدۃ بانفسہا علی السابقۃ وہو غیر ممکن علی تقدیر الازالۃ فان الادراک لما کان عبارۃ عن زوال ادراک آخر قبلہ لا یمکن للنفس ان تحصل ادراکات فی الزمان اللاحق من دون وجود زائل لہا فی الزمان السابق وانت تعلم ان ہذا التوجیہ وان کان صحیحا فی نفسہ لکنہ بعید عن عبارۃ السید المحقق ولذا سماہ بکانہ وہہنا توجیہات باردۃ اخر لا نضیع الوقت بذکرہا وقد ذکرنا نبذا منہا فی تعلیق الحمائل فارجع الیہ **قولہ** فما اقول ہو اشارۃ الی ایراد علی السید المحقق بان تزاید العلوم یوما فیوما بالمعنی المتبادر او بای معنی العلم بعلامۃ التکلف المتقرر عند الجمہور مبنی علی کون العلم عبارۃ عن الصورۃ الحاصلۃ فانہ لما تقرر عندہم ان العلم عبارۃ عن الصورۃ الحاصلۃ وما کان الصور الذہنیۃ تتزاید یوما فیوما موصوفۃ لا صفۃ لا

قالوا العلوم تتزايد بما فيها فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وابطال الازالة بهذا التقرير مفض الى الدور فافهم قوله العلم
آه اورد الفعل ههنا غير مناسب لعله للتحقيق قوله في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الاول اي الحصولي قوله كما يدل
عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت قوله فلا يرد وقال في الحاشية المورد مولوي كمال الدين
السهالي انتهت وعبارته هكذا لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه
اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجودها وعدمها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم
تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية
ويلزم تحقق زوائلها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على
كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون
تحقق تلك الزائلات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوالا للسابقة
ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله وهكذا يكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين
احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة
التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل الا انه لا ويؤيده قوله كما ذكره
في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن
بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد
المحقق وسيزيد هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى قوله يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات
المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو التخلف على الشق الاول وتحقق امور
غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف
فلما راى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول
ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع ... قوله
نقيضها قوله المدعى كون الادراك صفة وجودية ... ونقيضه عدم ... عبارة عن الزوال وعن
الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم ... صاحب المطارحات لم يبطل
الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا لما يدل عليه ... قوله لما كان مقصود
صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى ... احتمال ثالث فتامل وتذكر
ما ذكرنا لك سابقا لتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال قوله لزم ... فههنا تامل فيلزم ان يكون
فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ... ان يكون ادراكات وصفات ...
قوله والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق ... تحقق
بالانسان الى زائل زوال آخر غير الزوال المذكور ...

العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** كما مر اى فى شرح قوله بل انتفاء ثانيا بتعدد تعلق بعد ذلك تتذكره **قوله** توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعنى ان العلم بهذا الايجاب مع العلم بذلك معدوما غير منطبق الدعوى بظاهره احتاج الفاضل المحشى الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احرى بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالى باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم وتوجيهه ان بين المقدم والتالى ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم فى بحث القياس ان رفع التالى ينتج رفع المقدم فى المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم هو المقدم وحله على ما ذكره صاحب السلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك فى جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فى الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشئ متوقفا على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشئ تعلق الالتفات به فى ذلك الآن بلا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا فى زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا فى ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالى واحد التنبيه ويظهر ان هذا الدليل تمامه مبنى على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليست بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية الزمانية **قوله** وبعد هذا شروع فى المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففى بعضها يوجد هكذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم وما قبله وفى بعضها يوجد اوالفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهى التى اختارها الفاضل المحشى ومال اليها بعض ابنا الزمان ايضا فحاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزمت اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين اولا لا سبيل الى الثانى والا لا استوى حال العلم الثانى وما قبله لاتحاد الزائل والزوال ح فتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين فى آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد معا فى زمان واحد بل لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثانى وهذا هو اعادة المعدوم بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف الصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثانى غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام ح واما على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا ثم يزول بعلم ثان اولا على الاول تلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثانى فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم الثانى مغاير للاول اولا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثانى غير اعدامه الاول فيكون الزائل معدوما بعدمين متغايرين فى زمان واحد

وہو باطل بالضرورة وعلى الثانی یلزم ان یکون حال العلم ح ما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق واعدامه غير الاعدام الاول
معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ویرد علیه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده
بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من التزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثاني غير الزوال الاول فليس
بين هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان في تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه
الذهن الى المعلومين او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة
فكلامه ههنا لا يخلو عن تحمل فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا
لا استلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين في آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد علة لشئ
بحسب الحدوث ولشئ آخر بحسب البقاء فلا يلزم الا اجتماع ذينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على
ما ذهب اليه استاذ استاذي المولوي حمد الله السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا
للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشئ فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت
لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره
ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علة لهذا وثانيهما علة لذلك فلا يصح قول السيد المحقق
اعدامه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فايراد هذا الاحتمال
خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما مما يأبى عنه كلام السيد المحقق **قوله**
نفى المقدمة الممهدة اقول تعيين الطريق ليس من داب المناظرين ولعدد طرق اثبات شئ واحد مما لا ينكر **قوله** كما في بعض النسخ [illegible]
قوله واختار البعض انا فاضل ايضا اى المولوي محمد عظيم الكوپاموي بل اكثر المحشين **قوله** سخيف عندي قال بعض الناظرين لم يظهر وجه
السخافة الى الآن انتهى **اقول** هو ظاهر فان الاولى في استعمال او ان يكون مع عديله قبله اى اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا
الوجه سخيف ليس بشئ **قال** لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اى لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارته والحق ان امتناعه
لم يقم عليه دليل قوي بعد فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم **قوله** فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو
اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء والسابقين و
اجاب عنهم على نمط نفيس **قوله** اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى ان بالنا الى ادراك شئ كثيرة اشياء
تعذر لنا في تلك الحالة الالتفات التام الى شئ آخر والا لكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد
لا التوجه الاجمالي **قوله** وما فهموا آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما بانا اذا
قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسنا وقلنا الناطق انسان [illegible]
ذلك الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على الجمع بين
في آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي
ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا **قوله** وظهر في خيالنا امر مطابق المثال كحكايته لصناعته في الشفاء معنى [illegible]

اذا ارتسم فی الخیال مسموع ارتسم فی النفس معناه فیعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فکلما اورده الحس علی النفس التفت الی معناه فیکون
اللفظ بحیث کلما اورده الحس علی النفس التفت الی معناه وهو الدلالة وذلک بسبب العلم السابق بالوضع وکون صورتیهما محفوظتین عند النفس انتهی
وحل هذه العبارة ان فاعل ان یکون ضمیر الشان وقوله ارتسم فی النفس معناه جملة ونعت صفة للمسموع وقوله فیعرف النفس عطف علی الشرط
الذی هو اذا ارتسم وقوله فکلما آه جواب الشرط وفیها فوائد منها انه لابد فی الدلالة من العلم باللفظ والمعنی اولا ومنها ان طریق العلم باللفظ
ومحل ارتسامه الخیال ومنها ان طریق العلم بالمعنی متعدد فان الشیخ لم یصرح بطریق من طرق علم المعنی بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول
ارتسامه فی الخیال بواسطة السمع وقد اخذ العلامة الجرجانی فی حواشی شرح المطالع حیث عد من جملة الفوائد المستفادة من الکلام المذکور
ان محل ارتسام المعنی هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الکلام المذکور بوجه من الوجوه علی ان بعض المعانی تکون جزئیة مادیة کیف ترتسم
فی النفس نعم ههنا فائدة اخری مستفادة منه وهی ان المدرک للجزئیات والکلیات کلاهما هو النفس فان الشیخ اضاف التفات المعنی
نصوره الی النفس ومعلوم ان المعنی قد یکون جزئیا مادیا ایضا فعلم ان مدرکه ایضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم علی خلافه **اقول** ما ذکره من
البراهین کلها سخیفة لا یدل واحد منها علی المطلوب من امکان توجه النفس الی شیئین مختلفین تفصیلا فالحکم علیه بانه برهان عجیب جدا
واعجب منه قول بعض العلماء فی شمس الضحی الحق الحقیق عندی ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطیق ان تتوجه الی شیئین مختلفین
فی آن واحد ضروریة وجدانیة غنیة عن البرهان والبیان انتهی والحق عندی ان براهین الطرفین غیر مثبتة للمقصد بها فالاصل فی کل شیء
الامکان ما لم یقم دلیل قوی علی خلافه فالقول بامکان ان تتوجه النفس الی شیئین اصح ووقوعه لبعض النفوس القدسیة مما لا ینکر فافهم
ولا تتخبط **قوله** لانه حین الحکم لابد من حضور الطرفین آه تحصله ان القاضی بشیء لابد ان یحضر عنده المقضی علیهما فلابد ان یتصور النفس حین
الحکم طرفیه وهذا بعینه توجه النفس الی شیئین بل الی اشیاء فی آن واحد هو آن الحکم وفیه انه ان اراد انه لابد من تصور الطرفین تفصیلا
حین الحکم فممنوع ومن ادعی فعلیه البیان وان اراد انه لابد من تصورهما ولو اجمالا فغیر مفید ولهذا رده الفاضل السندیلی من ان غایة
ما یلزم ههنا اجتماع العلمین فی آن واحد بقاء وهو لیس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فلیس بشیء لما عرفت انهما سواء فی الامتناع وعدمه
والفرق تحکم **قوله** وایضا اذا تصورنا الشیء بحده الخ حاصله ان عند علم الشیء بحده لا یخلو اما ان یحصل علم کل جزء جزء او یکفی علم واحد منها
[illegible] الی الثانی [illegible] التفصیلی [illegible] العلم التفصیلی [illegible] والاجمالی غیر مفید **قوله** وایضا
[illegible] اشارة الی ان العلم بامکان توجه النفس الی شیئین مختلفین لیس مخصوصا بالتصورات [illegible]
ایضا وفیه ایضا مثل ما عرفت [illegible] لا یلزم ان [illegible] فی حکم
المفردات والمفردات [illegible] مقدمات منتجة للحکم لانا نقول [illegible] التصدیق [illegible] وانما تتم فی
المفردات [illegible] لکنه قضیة حقیقة [illegible] ملحوظة بلحاظ
اجمالی [illegible] الامتناع المذکور [illegible] کما حققته فی التعلیق العجیب
[illegible] سراج المحققین نور الله مرقده من ان المشهور من ان النفس لا تتوجه الی شیئین فی آن واحد
[illegible] فی [illegible] ولا ریب فی ان [illegible] نفوسا [illegible]
[illegible] من الحجة القاطعة لا تخلو عن خبط ولذا لا یفید توجه النفس [illegible] الی الاشیاء فی کل

آن ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس في المقدمة المذكورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل على ذلك قول الشيخ رئيس الصناعة في التعليقات ليس في وسع النفس وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة **قوله** في بعض تصانيفه اي في حواشيه المتعلقة بحواشي المحقق الدواني القديمة لشرح التجريد **قوله** فيه اشارة الى خلاف البعض **قوله** بل الى خلاف الاكثر **قوله** فان الشيخ الاكبر قد سجل اي في الفصوص والفتوحات وغيرهما من تصانيفه وكيف لا يسجل فان القرآن والحديث متوافقان في اثبات الترقي بعد الموت **قوله** وهي ليست الا ادراكات فيه مسامحة واضحة لكن المقصود واضح **قوله** اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن في هذا التفسير دفع لما يتوهم ان المراد بالنشاة الاخرى هو يوم القيمة مع ثبوت الترقي قبل ذلك ايضا في عالم البرزخ **قوله** قد تصدى لبعضهم آه هذا الجواب هو الصواب في هذا الباب والايراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل في كل آن وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لا بد لكل زوال من علة فلابد ان توجد في النفس قبل آن القوة زائلات غير متناهية يمكن لها ازالته اي شيء شاءت وبهذا التقرير لا يرد الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك اما لو كان الغرض اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى والاصل تقدير كون الادراك زوال الادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى اقول الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يدر الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة ولا تخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته اظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكليين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا فكذلك ههنا ما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي تلازم فيه كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا انفكاك قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالهيئة الحاصلة في الذهن من الشبح الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا المقام سطحي والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل لا يعقل معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام ولصاحب السلم في بحث الكليات منه شك وفك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه وذلك لان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن لانه لو باحسن انه لا يرد عليه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيها آه توضيحه يقتضي تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم مخصوصة لان يكون

لا زال ولنقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه
آه اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر لزم
وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالي في هذه الشرطية
اعني لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعني كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر
ذلك لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير
كونها موجودة في النفس بصفة اللاتناهي تكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم
فان كانت المعلومات متناهية كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية
فان قلت قد يدرك الامور الغير المتناهية بشيء واحد قلت ذلك في العلم الاجمالي والكلام ههنا في العلم التفصيلي والحاصل ان القياس
الاستثنائي الذي اورده المصنف غير منتج لفوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله في المنهية المقصود منه دفع ما يتراءى ايراده
من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عما شرح شرح الدفع انه
لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل **وانا اقول** الاولى
في الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر المصنف
فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم في النفس اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لا بد لكل زوال
من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها غير متناهية **قوله** الضمير للامور
فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هي هي انتهى **اقول** هذا سخيف جدا كيف
فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهي عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان
يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل **قوله** لا الى نهاية هذا يشعر بان الضمير الثاني في قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا
للامور ليطابق القرين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم لا يجوز آه محصله انه لم لا يجوز ان يكون وجود العقل
الهيولاني مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها ح فتكمل للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة بالفعل لقدم
زمانها وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني وكون النفس عارية
عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشي ايضا لا ينكر تصريح القائلين
بقدم النفوس بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذي مر سابقا **قوله** كما سبق تقدم سابق باله وعليه فتذكره
قوله لا يتصور الا في الازمنة الغير [illegible] [illegible] لان الانتزاع فعل من افعال النفس [illegible] على [illegible] الغير متناهية الا
في ازمنة غير متناهية ولذلك [illegible] [illegible] [illegible] الامور [illegible] جائز لانقطاعه [illegible]
فعدم تناهيهما بالمعنى الثاني ايضا ممكن آه قال [illegible] القاضي احمد علي [illegible] السيد المحقق [illegible]
[illegible] [illegible] الاعداد

من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف **قوله** ولا يبعد ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب اليومي ساقط من البين **قوله** ولم يبين آه دفع لما اورد ح يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية فلم لم يبين السيد المحقق حاله وحاصله انه انما لم يذكره للمؤاخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها على التقديرين لا يكون الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والموجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور الاعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدها على الآخر **قوله** او عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له لكنه لا ينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فيها امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثانيها ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا لا يخلو عن تمحل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي تتكرر نوعها وبين الكبرى وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذا الكلي آه قال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها انتهى **اقول** لا يخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع ما يرد في هذا المقام من انه كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة وحاصل الدفع انا لا نقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه ما يرد بل نقول بصدقها عليها باصداق كثيرة وهذا مما لا ريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحادها عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله** واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه [illegible] واخذ من حيث الاضافة [illegible] او لم يوخذ انتهى اقول [illegible] دلالة الكلام على ما ذكره انما هي بحسب عمومه وآكد [illegible] ان مراد الفاضل المحشي من حيث الاضافة ههنا مجرد [illegible]
[illegible]

اعترض علیه بعض الناظرین بما حاصله انه لایلزم من اضافة العدد الی ممیزه ان لایحمل علیه الا بالاشتقاق ولایحمل علیه حملاً عرضیاً بالمواطاة واذا کان العدد عارضاً لنفسه کما یعرض لسائر الاشیاء وکان محمولاً علی الاعداد المعروضة له حملاً عرضیاً کما یحمل علی سائر الاشیاء فالعدد یحمل علی نفسه بنحوین من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولی والثانی الحمل العرضی فیکون متکرراً بالنوع ولایشترط فی متکرر النوع ان یکون حمله علی نفسه حملاً عرضیاً بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشی لیس بغافل عما ذکره والشاهد العدل علیه قوله بعید هذا وتارة علی انه وصف عارض له حیث لم یقیده بقید الاشتقاق فعلم ان کون الحمل العرضی اشتقاقیاً لیس بشرط فی متکرر النوع وانما ذکر الاشتقاق ههنا تمثیلاً واتباعاً للسید المحقق فافهم ولاتلتفت الی امثال هذه التشکیکات **قوله** وتارة علی انه وصف عارض له قال السید المحقق فی حواشی شرح المواقف کل کلی هو مع نقیضه شامل لجمیع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الکلی فیجب ان یصدق هو او نقیضه علیه فان کان مبدؤه متکرراً بالنوع فهو محمول علی نفسه والا فنقیضه محمول علیه اما الاول فلان عروض الشیء للشیء یستلزم عروضه للمشتق منه من حیث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر یستلزم حمل مشتقه علیه واما الثانی فلانه لو لم یکن کذلک لکان محمولاً علی نفسه لامتناع ارتفاع النقیضین وحمل الشیء علی نفسه یستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو یستلزم عروضه لنفسه فیکون متکرراً بالنوع وهو خلاف المفروض انتهی کلامه ویعلم منه ان ما ذکره هو فی حواشی شرح الهیاکل وفی حواشی حاشیة التهذیب الجلالیة من ان صدق المبدأ علی المبدأ لایستلزم صدق المشتق علی المشتق وبنی علیه دفع ایراد الفاضل یوسف کوسج القراباغی فی التعریف المحمد بالوصف بالجمیل من انه قول خاص فیلزم ان یکون المقول هو المحمود ولیس کذلک مع سخافته فی نفسه منقوض بهذا الکلام ودفع الایراد المذکور لایتعین بهذا الطریق بل له طریق آخر ایضاً ذکره الفاضل وقد اوضحت کل ذلک کما حققه فی رسالتی دفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال علی الحواشی الزاهدیة المتعلقة بحاشیة التهذیب للجلال فارجع الیها **قوله** ای نوعاً اضافیاً فی حاصله انه لیس المراد من النوع النوع الحقیقی بل النوع الاضافی بما هو اعم منه حیث لایتجاوز الذاتی وتوضیحه ان المتکرر بالنوع لایخلو اما ان یتکرر عروضه او یتحقق فی افراده مرتین بان یحمل علیها تارة مواطاة وتارة اشتقاقاً او یتکرر ذاتیه فعلی الاول لایلزم کونه اعتباریاً لجواز الاختلاف فی افراده بان یکون بعضها موجوداً خارجیاً وبعضها موجوداً ذهنیاً ولا استحالة فیه وعلی الثانی لابد ان یکون اعتبارياً لعدم جواز الاختلاف فی افراد الذاتی والا لزم کون الماهیة الواحدة اعتباریة وحقیقیة معاً فوجود بعضها فی الخارج یستلزم التسلسل لامحالة ثم المتکرر الذاتی صور احدها ان یتکرر نوعه الحقیقی کالوجود وثانیها ان یتکرر نوعه الاضافی بدون تکرر الحقیقی وثالثها ان یتکرر جنسه العالی ورابعها ان یتکرر فصله بدون نوعه ولایوجد منها الا اولها واما الثانی والثالث فاحتمالان عقلیان واما الرابع فممتنع لوجوب المساواة بین الفصل والنوع فتکرر احدهما یستلزم تکرر الآخر واما ما کان یکون ذلک المتکرر امراً اعتبارياً بالدلیل المذکور فی حاشیة الحاشیة هذا وقرر الفاضل الباقی کما هو المحشی المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلک تفطنت مما قررنا ان معنی متکرر النوع متکرر المفهوم بان یکون تکرر فی نفس ذلک المفهوم الکلی والیه اشار المحشی فی حاشیة الحاشیة بقوله فیکون مفهومه الخ ولیس معناه ان یکون فی نوع ذلک الکلی الذی هو نفس مفهومه کما توهم البعض فحمل النوع علی النوع الذاتی بل علی مطلق الذاتی غیر مرضی انتهی کلامه وهذا التقریر اولی من تقریر الفاضل المحشی کما لایخفی **قوله** کالوجود آه قال بعض الناظرین الوجود الحقیقی الذی به الموجودیة فرد لمفهوم الوجود الانتزاعی وهذا المفهوم صادق علیه فهذا الکلی العرضی اعنی الوجود له صدق یصدق علی افراده ای الوجودات الخاصة بنحوین الاول الصدق

علام بیان للعلامہ ... [illegible]

المواطاتي وثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالموجودات الخارجية في كلام الفاضل المحشي هو الوجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدري يحمل على الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشي ههنا مبني على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** اي بعد اضافته الى ذلك الفرد آه **اقول** اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصة له موقوفة على عروضه له فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارين فيه دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية في شيء واحد **قوله** ولا استحالة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر الحاصلة في الذهن فانها باعتبار كونها موجودة في موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر **قوله** لخروج هذه الاضافة عنه يعني لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا من ان وجود الاشياء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا سبيل الى الثاني والا لم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه التسلسل في الوجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** فانه لو وجد فرد منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود في الخارج يلزم وجود قدمه ايضا في الخارج فيلزم التسلسل في الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره **قوله** فيلزم التسلسل في الامور العينية اي المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهلم جرا وهذا القدر كاف في اجراء البراهين **قوله** ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازي في كتابه الملخص في بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التي هي مفردات التي هي آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد والمعدود وان تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التي هي فيها فاذن الكم المنفصل ليس الا العدد انتهى كلامه ... فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم قيل الخصر الكم المنفصل في العدد غير بين والامر بين كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينها حد مشترك وليس شيء منها بعدد وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كونه انسانا ... من اجتماع الانسان ... اعتبار كون الحجر الواحد ... من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس الكم المنفصل الا العدد ... انما يكون كما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الى ان الكم المنفصل غير قار الذات كما ان العدد ... متصل ... للتفرقة ... كما هو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه ... ان الشرط في ... واحد ... [illegible]

ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليها اخرج عن العدد واختاره البهار العاملى فى خلاصة الحساب وقد يشكل لادخال
الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف
والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هى اثنان لا واحد ونصف لانا نقول الفوقانية
لعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان النصف
ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشية الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف قوله لاتحادهما بالعدد فى الوجود الخ تحصله
ان مدار الحمل العرضى بين الشيئين هو اتحادهما فى الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما فى الوجود وحدة الوجود والواحد لهما بل المراد اتحادهما
بحسب نحو من الوجود مع تغايرهما والذى يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض مفاد وجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذى للشئ الى الغير
باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدئهما بشئ واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شئ آخر واورد عليه استاذ
استاذ الفاضل المحشى فى شرح السلم بانه على هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومباديها فى صحة حمل المشتقات دون مباديها
كالفوق والفوقية فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات
فالفرق عسير جدا ودفعه بحر العلوم رحمه الله تعالى فى شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة
عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقودة فى المبادى دون المشتقات نعم قيام المبدأ او انتزاعه امارة
لتحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ او انتزاعه سبب تحقق الحمل بمعنى الاتحاد بين المشتق و
معروضه لا الاتحاد وانفسهما ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يرادفها او حصصها لا على معروضاتها الا بالاشتقاق
واما قولهم فى فن الامور العامة الواجب وجود فقله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدرى وثانيهما انه مشتمل على
المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فمن زعم ان
الوجود والمصدرى محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب **قوله** والتباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل
ان المقولات متباينة فى ما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذى هو من مقولة
اخرى مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شئ انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر
بالعرض فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض **قوله** ليست هذه الصفة اى لا يمكن حملها على معروضها
مواطاة لما عرفته سابقا **قوله** فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة لقياس مرتب على الشكل الثانى بان يقال العدد محمول مواطاة على
معروضه ولا شئ من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شئ من العدد بوحدة **قوله** اذ المشتقات معنى اعتبارى اى بالاتفاق
اما على راى السيد المحقق فلكونها انتزاعيات واما على راى الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا فى حقيقة المشتق على اربعة
مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره
على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل وعلى النسبة واورد عليه بوجوه منها انه يلزم
على هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة فى الشفاء
بانا لا ندعى ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضى كون اللفظ مركبا بل المعتبر فى التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الفاظ

او حروف ووقائع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالهما على الحدث والنسبة فما بالهم يجعلون
المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود
بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود منها الصفة
المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع من انه لو كانت
الذات داخلة في معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل
فيه مفهوم الشيء ويكون معناه شيء له النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو ظاهر البطلان ولا سبيل الى الثاني والا لانقلب
الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشيء المعين الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري
واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الدليل محال اما على الاول
فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق مثلا دخوله في حقيقة الفصل
واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على التقدير المفروض
عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط دون الذات ونسب
الى العلامة الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين بدخول الذات في المشتقات
في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى المشتق مركبا من الصفة
والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة عن اضافة بين
الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة من غير ان
يصرح كلامه به او يشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره
على الضرب وبصورته على ذات ما اتصف به انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار ان الذات
ليست بداخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه يعبر عن معنى
الاسود والابيض مثلا بسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة
فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مشتق منه وللكلام ههنا مجال وسيع تركناه خوفا للاطالة
والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف
منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا مما لا برهان عليه وههنا احتمال خامس اختاره
انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات اهل العربية كما لا يخفى
على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء الخ محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني كما هو المتبادر
بقرينة قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمناشي انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على سبيل الاستقلال
بل في ضمن مناشيه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد به الخ اورد عليه بعض الافاضل بانه
لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا لا اه. هذا

الوجود للعدد ليس الا في الذهن وبهذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق
ثم رجع اجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول الذي قوله وليس قول من قال الى قوله
منقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا
البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر وانا اقول المورد والمجيب كلاهما سلكا مسالك الخطاء لم يتيسر لهما الرجوع
الى الشفاء ليظهر لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء موضوع لتحقيق
ماهية العدد وبهذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء
يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل كما زل اكثر المحشين قد زلت
اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا قوله ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين
يقولون باجراء البراهين في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مترتبة كانت او غير مترتبة كما هو مبسوط في شرح العقائد
العضدية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك
الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا وعدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان غير الامور اوساطها ويوافق
بشهادة قول المصنف في النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا وايده
بانه لو كان المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها وجودا لكفى في اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت
المقدمات الباقية وبه ظهرت سخافة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء اوجه وبعض الناظرين جعل التوجيه
ولا يخفى على المتفطن ان قول المصنف لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا
التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا
وبالعرض فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور المطلوب ابطالها قوله
وانما صرفه عن ان الغاية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المصنف الترتيب بين تلك الامور انفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم
شناعة فوق ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احرى وذلك لانه اذا اثبت الترتيب بين تلك الاعدام
وتبين بطلانها لزمت التناهية في النفس المعلوم اي الاعدام بخلاف ما اذا اثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله اشنع
فانه غير وارد وما سبق لبعض العلماء بانه غير تام اما تقول الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال [illegible] غير اشنع وافظع
من [illegible] ههنا في نفس الزوال فقط [illegible] قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون اللاتناهي في نفسه اشنع انما هو بانه
[illegible] الاحتمال الاول [illegible] فالحكم [illegible] واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن [illegible]
[illegible] المحشي [illegible] الى ما ذكره بل هو اشارة الى
[illegible] بالماهية على [illegible] عن اللازم ولا بعد في

فلك الاثری الی الاجزاء فانها مقدمة بحسب وجودها علی الکل وبحسب وصفها بالجزئیة موخر عنه **قوله** وبانه یمکن آه هذا مبنی علی ما اشتهر
من ان الکنه لا انتزاعی الا ما حصل فی الذهن وقد ذکره السید المحقق فی حواشی شرح المواقف وغیره فاذا تصورنا العشرة حصل کنهها فینا فلو
کانت الاعداد التی تحتها من ذاتیاتها لحصل لنا العلم بها ایضا عند تصورنا العشرة واذ لیس فلیس وتوضیحه علی ما ذکره العلامة الجرجانی فی
حواشی شرح التجرید القدیم ان الثلثة مثلا هی ثلث وحدات مع الصورة الوحدانیة التی هی مبدأ الخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها
فی ماهیة العشرة بل تعقل بدون تحققها وکذا الحال فی سائر الاعداد التی تتصور ترکب العشرة منها فعلم ان الماهیة مرکبة من الوحدات
لا من الاعداد التی تحتها **قوله** ای فی حکم العقل هذا ما ذکره السید المحقق فی حواشی شرح المواقف **قوله** فلا یرد آه هذا الایراد مما اورده
السید المحقق فی رسالته المعقودة لتحقیق ماهیة العدد وحاصله ان قول المستدل فیلزم الترجیح بلا مرجح غیر صحیح وهل هذا الا کالقول
بان ترکیب الانسان من الحیوان الناطق دون الماشی الضاحک ترجیح بلا مرجح وهو کما تری ضرورة ان الترجیح انما یاتی
فی ما کانت نسبته الی شیء نسبة الامکان ونسبة الذاتیات الی الذات نسبة الضرورة ومن ثم تسمعهم یقولون الجعل لا یتخلل بین الذات
وذاتیاتها فیجوز ان یترکب العدد کالعشرة مثلا من بعض الاعداد التی تحتها کالستة والاربعة مثلا دون غیرها وتکون نسبة ذلک
البعض الیها نسبة الضرورة فلا یلزم الترجیح من غیر مرجح **قوله** لان المرجح الخ بیان لعدم الورود وتحصیله ان تقومه فی الواقع
وان لم یحتج الی مرجح لکن حکم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوی نسبتها الیه یحتاج الی مرجح البتة ولا یخفی
علیک ما فیه فان المطلوب انما هو تعیین المقوم فی الواقع لا فی حکم العقل فلزوم الترجیح من غیر مرجح فی حکم العقل لا یمنع ترکیبه فی
الواقع من بعض الاعداد المعینة دون بعض کذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرین **واقول** قد اشتهر بین الجمهور ان کنه الانتزاعی
لیس الا ما حصل منه فی العقل فکنه العشرة لیس الا ما حصل منه فی العقل فلزوم الترجیح من غیر مرجح فی حکم العقل ههنا یستلزم الترجیح من غیر مرجح
فی الواقع ایضا فتدبر ان یعود ویقول تقوم حقیقة شیء بامر دون امر لا یحتاج الی مرجح ولی فی هذا المقام تحقیق آخر ذکرته فی تعلیقاتی
علی حواشی شرح الهیاکل فلا نعیده **قوله** ورده هذا الرد بطریق المعارضة وآورده القاضی احمد علی السندیلی وحاصله من حواشی شرح التجرید
القدیم المشهور بقدیمة تقریره ان حقیقة ... مثلا ... من الآحاد ... یحصل ... ولیست للآحاد اولویة بالنسبة فی ما وراء
... ان الاعداد ... لا ... الترجیح ... ان یحصل بهذا التقریر نقضا اجمالیا **قوله** اوفر آه ... ال
... العلاقة ... الترجیح من غیر مرجح ... الآحاد
اولی بالنسبة الی الاعداد ... من الآحاد ... ان الاعداد ... علی کل تقدیر ... تقدیر ترکیبه
... الاعداد ... حقیقة ... ثم وثم الی ان ینتهی فی اثنین لا بد
... بانه مرکب من وحدتین وحاصل الدفع ان اشتمال الواحد ... الآحاد علی کل تقدیر لا یوجب اولویة ترکبها منها کیف ولو کان
کذلک لزم القول بان ترکب السریر من العناصر الاربع ... من ترکیبه ... الصحیحة ... اللازم ... بالبداهة فالملزوم مثله ووجه
الملازمة علی قیاس ما بینه المجیب ان یقال اذا ... حقیقة قطعات الخشب ثم وثم الی ان ینتهی الامر الی الاجزاء الاولیة لا بد
ان یجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر کالآحاد فی انتهاء الجواب بها فینبغی ان یقال من بدء الامر ان السریر مرکب من العناصر الاربع
هذا ولا یخفی علی الفطن ان هذا الدفع مضحکة للصبیان فان السریر وان اشتمل علی العناصر لکنها لا تکفی فی تحصله کما تشهد به المشاهدة

واما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد فتركبه منها يكون اولى بلا ريب فقياس نحن فيه على اسره فاسد **قوله** على التسليم آه منع آخر للجواب المذكور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد يوجب اولوية تركبه منها لا من الاعداد ولكن لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد **قوله** سواء كان تقومها آه وذلك لانا نعلم ان حقيقة الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سواء كان على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما يتوهم ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية ولا لو كان على سبيل الاجتماع فلا **قوله** وهو يورث الخ ابطال اللازم بان الاستغناء عن شيء يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو مترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد بان نسبة الذاتيات الى الذات ليست بنسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها **قوله** ولا يرد بان الكل آه حاصل الايراد انه انما يلزم الاستغناء لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد التحتانية بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركبه من القدر المشترك بينها فالذاتي في الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه وهذا كما يقال في تعدد العلل على معلول واحد على سبيل التبادل وحصل الاندفاع ان هذا الايراد لا يضرنا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك قول بتركبه من الوحدات **قوله** او على تقدير تركبه من العدد الذي تحته آه تقريره ظاهر قال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان تتركب الثلاثة من اثنين وواحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره جار في الثلاثة ايضا بان يقال ان تركب الثلاثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي انتهى

اقول فيه خطأ ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشي او على تقدير تركبه من العدد الذي تحته **قال** والثلثة ان كانت مركبة من العدد وتكون مركبا من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة فيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل في الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الوحدة ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة في الشفاء مما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هي الفرد الاول فكما ان الوحدة ليست بعدد كذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا ازواجا لو مركبة من الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة بالعدد فلا تنتهي الى واحد انتهى كلامه **قوله** كما صرح به الشيخ في الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وكذا النقطة في الكيف وعرفه بما لا يقتضي القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجهما عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضي القسمة ولا اللاقسمة ولا النسبة وقال الفاضل العلمي في حواشي شرح هداية الحكمة للميبذي لا شك ان النقطة والوحدة لا تقتضيان الانقسام وانما اقتضاؤهما اللاقسمة فيكون القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى **اقول** لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتها مقتضية للاقسمة قطعا لا يقال لا شك في ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا لم تدخل في الكيف وعدم دخولها في

باقی المقولات ظاہر لزم عدم انحصار العرض فی المقولات التسع وہو خلاف صرائحہم لانا نقول الانحصار فی المقولات التسع انما ہو بالنسبة الی المرکبات العقلیة والوحدة وکذا الوجود وغیرہا من الامور العامة کلہا بسائط ذہنیة لیست بمندرجة تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات کیف فان الامور العامة احوال للواجب والجوہر والعرض ومحمولات علیہ والمندرج تحت المقولات یکون موضوعا لہا وبالجملة الوحدة والوجود وامثالہا وان کانت اعراضا لکنہا لیست بداخلة فی مقولة من المقولات ولا مضایقة فیہ وبہذا ظہرت سخافة ما ظنہ السید المحقق فی بعض منہیات حواشی شرح المواقف من ان الوجود لیس بعرض حیث قال ما وقع فی تعلیقات الشفاء من اطلاق العرض علی الوجود فہو بمعنی العارض مطلقا لا بالمعنی المشہور ای الموجود فی الموضوع انتہی کیف ولو لم یکن الوجود وامثالہ من الاعراض وظاہر انہا لیست بجواہر یلزم بطلان حصر الممکن فی الجوہر والعرض کما لا یخفی وکذا ظہرت سخافة ما فی المواقف من ان الوجود لیس بجوہر ولیس بعرض فانہما من اقسام الموجود والوجود لیس کذلک انتہی وذلک لانہ ان اراد ان الجوہر والعرض من اقسام الموجود الخارجی فینتقض بالاضافة فانہا لیست موجودة فی الخارج قطعا وان اراد انہما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ایضا موجود فلا بد ان یتصف باحدہما واذ لیس بجوہر فلا بد ان یکون عرضا وما عرض لشارح المواقف من ان الوجود لیس من اقسام الموجود لاستحالة ان یکون الشیء مندرجا تحت المتصف بذلک الشیء عجیب الم یدر ان المفہوم یتصف بالمفہوم والامکان بالممکن والقدم بالقدیم وامثالہ کثیرة لا تخفی علی احد فکیف خفیت علی مثل ہذا العلامة قال بعض المحققین الخ اراد بہ مولانا جلال الدین الدوانی فانہ قال فی شرح العقائد العضدیة ہذا الکلام انما یتمشی اذا کان لکل عدد صورة نوعیة مغایرة لوحداتہ اما اذا کان محض الوحدات فلا یتصور ذلک وح یکون کل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متمیزا عن سائر المراتب بخصوصیة المادة فقط لا بالصورة مغایرة للمواد وانما یکون ہذا من خواص الکم المنفصل انتہی وقال فی حواشی شرح التجرید ہذا الحکم مع القول باشتمال العدد علی الجزء الصوری ظاہر اما مع نفی الجزء الصوری فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات فی العدد ح بعینہ دخول الاعداد انتہی وتوضیحہ ان الحکم بعدم ترکب العدد من الاعداد التی تحتہ انما یتمشی اذا کان لکل عدد صورة نوعیة مغایرة لوحداتہ فانہ ح لو ترکب العدد کالستة مثلا من الاعداد التی تحتہ فاما عن بعضہا دون بعض او عن جمیعہا وکلاہما باطلان واما اذا کان العدد غیر مشتمل علی الجزء الصوری ویکون عبارة عن محض الوحدات فلا یتمشی ذلک الکلام فان ترکب العدد ح من الوحدات ہو بعینہ ترکبہ من الاعداد ودخول الوحدات ح بعینہ دخول الاعداد ولما کان یرد علیہ ان کل عدد نوع فی نفسہ وکل نوع یکون متمیزا عن غیرہ وما بہ الامتیاز یکون ہو الصورة النوعیة فلا بد من اشتمال کل عدد علی الصورة النوعیة دفعہ بقولہ وح یکون کل مرتبة الخ ثم لما کان یختلج فی القلب ان کل جوہر ممتاز عن الجواہر الأخر بفصل وکذا کل عرض والعدد ایضا عرض فلا یکون امتیازہ عن غیرہ الا بالفصل والفصول صور نوعیة من وجہ فکیف یقال انہا ممتازة بخصوصیة مواد ہا ازاحہ بقولہ ویکون ہذا من خواص الکم المنفصل ہذا ولا یخفی علی المتفطن ان ہذا الکلام کلہ من اولہ الی آخرہ سخیف جدا فان عدم تمشی ذلک الکلام علی تقدیر کون العدد محض الوحدات خطأ فاحش کیف وعلی تقدیر نفی الجزء الصوری العدد لیس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا او عروضا حتی یکون ترکب العدد من الوحدات بعینہ ترکبہ من الاعداد التحتانیة ... عبارة عن الوحدات من حیث انہا معروضة للہیئة الوحدانیة ولا شک ان دخول ... ہذہ الحیثیة لا یستلزم دخولہا من ہذہ الحیثیة وہو ظاہر والقول بتمیز کل مرتبة من ... الاعداد ... ان کل عدد متمایز ...

بمجموع تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد به امر ممتاز حصل لها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه واعجب منه قوله
فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المدققين في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة
بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى **قوله** فما معنى في ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع **قوله** انه لو لم يكن له
جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القراباغي في حواشي شرح العقائد الجلالية ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لي وجه على ان العدد يجب
ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان وهالة بجعل الوحدات الصدق عليه الوحدة لم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في ماله وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه
فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي **قوله** بناء على ما تقرر آه هذا التقرير مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها **قوله** ليست
من المقولات المتسع لعدم بيان للامر الواقعي وما لا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقدح في الاستدلال **قوله** واما على تقدير
اشتماله على الجزء الصوري آه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بالعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل هو عرض عام له
كالجوهر لفصول الجواهر ولكونه خارجا لا اجماعهم على ان العدد من مقولة الكم **قوله** والجواب آه حاصله ان صدق المتباينين على شيء واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد وصدق
الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا منافاة فيه **قوله** وهو ما ي اليها التحقيق اقول الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب ثم ان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وزعم المحقق الدواني من عبارات الشفاء ان الجزء الصوري انهم لو انتفى الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فتامل ما قال وقدمر ماله وما عليه اذ عرفت هذه فلست ان قول الفاضل المحشي هذا وقع في غير موقعه الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح فيما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز **قوله**
ويمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما يحصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع انتفائه عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمنا قشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شيء لما قدمر نظيره سابقا فتذكره **قوله** اذ ثلثة ثلثة آه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
الا عدا متخالفة وهو خلاف ما مر جوابه والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشيء على ما مر واما اقول

بعض الناظرين للاستبعاد فی کون تکرر حقیقة واحدة موجبا لاختلاف الحقیقة انتهی فزلة عن القلم کما لا یخفی علی من له ادنی فطنة

قال ای الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الاجتماعیة یرد علیه ان العدد لو کان عبارة عن الوحدات من حیث عروض الهیئة تلزم المجعولیة الذاتیة لان الوحدات لیست بمقولة او من مقولة الکیف کما هو مزعوم الاکثر وبعد عروض الهیئة تکون تلک الوحدات بعینها من مقولة الکم فلزم احتیاج الوحدات فی کونها کما الی امر خارج ودفعه بحر العلوم رح بان الوحدات الکثیرة لم تکن حقیقة احدیة متقررة مغایرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقیقة عددیة احدیة ولا نقول ان الحقیقة العددیة لم تکن قبل عروض الهیئة حقیقة احدیة ثم صارت بجعل الهیئة حقیقة احدیة حتی تلزم المجعولیة الذاتیة ومثل هذا بعینه مثل الحیوان والناطق لم تکن حقیقة محصلة وبعد توحدهما صارا حقیقة احدیة انسانیة انتهی وفیه ما اورده ابی واستاذی سراج المحققین فی کشف المکتوم بان هذا الدفع غیر نافع لان الوحدات قبل عروض الهیئة اما حقیقة عددیة او لا علی الاول لا حاجة الی عروض الهیئة هذا خلف وعلی الثانی فصارت عددا من مقولة الکم بسبب الامر الخارج وهو الهیئة فتلزم المجعولیة الذاتیة کما افاده احسن المحققین انتهی وقال بعض الناظرین محصل کلام البحر ان ذاتیات العدد الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الاجتماعیة فعند تحقق الهیئة یصیر مجموع الوحدات من حیث کونها معروضة للهیئة عددا کما یقال قطعات الخشب من حیث عروض الهیئة سریر فلا تزید ذاتیات العدد علی الوحدات ولا تلزم المجعولیة الذاتیة انتهی **اقول** لیس غرضه من بیان المحصل الا تسوید الورق لان التشقیق المذکور فی کلام الراد المحقق جار بعد المحصل ایضا فتفطن وبعد اللتیا والتی اقول النظر الدقیق یحکم بان کل واحد من مراتب الاعداد شئ واحد بسیط لیس مرکبا لا من الاعداد التحتانیة ولا من الآحاد ولا من الوحدات والوحدات انما هی اجزاء تحلیلیة لها منتزعات عنها فهی اجزاء مسامحة لا حقیقة وعلی هذا لا یلزم شئ من المحذورات لا التعدد والذاتیات ولا المجعولیة الذاتیة ولا غیرهما وهذا وان کان لم یقرع سمعک لکنه هو التحقیق وبالقبول حقیق لا یقال الشئ انما ینحل الی ما یترکب منه فالوحدات لما لم تکن اجزاء ترکیبیة للعدد لا ینحل العدد الیها ایضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب وامثالها **قوله** والا لزم آه قال فی المنهیة خلاف المفروض علی تقدیر اعتبارها فی المعنون ولزوم الانعدام علی تقدیر ان لا تکون معتبرة فی العنوان ایضا بان تکون الحیثیة اطلاقیة انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجاکسی فی حواشیه علی شرح العقائد الجلالی من ان حیثیة العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوری وان خرجت عنه یکون هو الوحدات المحضة **قوله** ای مرتبة علیه آثار آه اشارة الی انه لیس المراد بالحقیقة المحصلة ههنا ما یکون موجودا من غیر اعتبار معتبر واختراع مخترع ویقابلها الانتزاعیة والاختراعیة فان العدد لیس حقیقة محصلة بهذا المعنی کیف وقد اجمعوا علی انه من الامور الانتزاعیة بل المراد بها ههنا ما یترتب علیه الاحکام والآثار سوی مجموع آثار الاجزاء سواء کان واقعیا او انتزاعیا **قوله** انما احتاج الی هذه المقدمة آه توضیحه انه قد یختلج فی القلب حمل قول بعض المحققین اذ العدد محض الوحدات علی ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة فلا یرد الایراد علی قوله اذ العدد محض الوحدات بان العدد علی تقدیر نفی الجزء الصوری لیس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهیئة الوحدانیة فاراد السید المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها فی العدد الخ واشار الی انه لا یصح هذا الحمل والا لم یکن لقول بعض المحققین فدخول الوحدات هو بعینه دخول الاعداد معنی اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات

المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لملا تجبر دليل لصحة الحمل المنفية لا العدم الصحة وقوله فافهم اى حين الحمل متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لامعنى ولما كان في العبارة اغلاق ومشى في الآخر بالفهم بقوله فافهم **واناا قول** هذا الكلف بحث والاظهر الاخصر ان يقال لما ذكره في المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ ايضا كما ظهر ما في قوله العدد محض الوحدات فافهم **قوله** فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة **قوله** مع انه يكفي الحاصل انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في ضمن المجموع واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد ولا يحتاج في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز ولوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة لكون الجزء مقدما على الكل ولهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه فيلزم تقدم الشيء على الشيء من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر **قوله** لكن الا ولى حدة دخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية **قوله** فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان ما اورده السيد الزاهد لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى **واقول** لا يبعدان يكون اشارة الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به لكانه قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية ولم يقل به احد **قوله** فلما برد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشيته الحاشية من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب فتامل تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا الاستلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات **قوله** يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب اربعا الوحدات مع الهيئة اى مجموعهما والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران مشتركان في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف الاول منهما فانه تلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا واحدا بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير كونه محض

الوحدات انما یکون بالمعنی الثالث لا الرابع کما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققین من ان العدد علی التقدیر بعض الجزء الصوری محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعینه دخول الاعداد وذلک لان الدخول معنی مصدر یتوحد بتوحد المضاف الیه ویتعدد بتعدده فاذا اضیف الدخول الی الوحدات یکون متعددا لان لکل وحدة دخولا علی حدة فدخول الوحدات فی الحقیقة دخولات متعددة واذا اضیف الی العدد یکون واحدا لان دخول الواحد لا یکون الا واحدا فدخول الوحدات لا یستلزم دخول الاعداد فضلا عن العینیة الا ان یقال العدد علی التقدیر المفروض عبارة عن محض الوحدات فیکون دخولها بعینه دخوله لانا نقول هب انه عبارة عن محض الوحدات لکن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة کما عرفت وفرق بین کل وحدة وحدة وبین الوحدات من حیث انها کثیرة الا تری الی ان الدخول فی باب ضیق یصح استناده الی کل واحد واحد من عشرة رجال لا الی کثرتها من حیث هی کذلک فکذلک الدخول فی العدد واذا اضیف الی الوحدات یکون متعددا واذا اضیف الی العدد الذی هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التی هی فی مرتبة الکثرة المحضة یکون واحدا فافهم فانه مما یعرف وینکر **قوله** لامتناع تعلق حکم واحد شخصی آه ومن ثم تسمعهم یقولون الوجود الواحد لا یقوم بشیئین وبه ظهر ان قولهم فی بحث ترکب الماهیة ان الجنس والفصل یتحدان وجودا ای یحصل به شیء واحد مردود او مأول **قوله** فلا نسلم الاستلزام آه اورد علیه بعضهم بانه لم یدع المحقق الدوانی ان دخول الوحدات الکثیرة دخول واحد بل ادعی ان دخول الوحدات بعینه دخول الاعداد مطلقا فهو یدعی عدم اشتماله علی الجزء الصوری وان کان دخوله دخولات وهذا لازم التنبه لان العدد حینئذ غیر مغایر للوحدات الا بالذات ولا بالاعتبار فدخول الوحدات بعینه دخول الآحاد وکما ان دخول الوحدات دخولات کذلک دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا الا توجیه بعض الناظرین وکم یرد ان یتفاوت الاثنینیة من بین العدد والوحدات لا یستلزم ان یکون حکم دخولیهما واحدا فان دخول الوحدات یرجع الی دخول کل وحدة وحدة ودخول العدد یرجع الی دخول الوحدات من حیث الکثرة وبینهما بون بعید علی ما عرفت من التوضیح وهذا ظاهر جدا **قوله** لکونه جزءا منه هذا ما تقتضیه عبارة شرح العقائد الجلالی **قوله** سواء کان حیثیة العروض ایضا جزءا معتبرا فیه او لا الظاهر ان یقول سواء کانت حیثیة العروض ایضا معتبرة فیه او لا **قوله** لکان له وجه ظاهری ای لا تحقیقی کما مر بقول السید المحقق وقال بعض الناظرین قد عرفت ما فیه فتذکر **اقول** قد عرفت ما فیه فتذکر **قوله** یعنی الآحاد من حیث انها معروضة آه قال بعض الاعلام الغرض من هذا الکلام دفع توهم عسی ان یتوهم من ان الملازمة التی ذکرها السید الزاهد بقوله واذا تحقق کل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه یجوز ان یکون کل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا فی الخارج علی سبیل الانتشار فلا یکون ... حینئذ تحقق المجموع من حیث هو مجموع ای المراد تحقق الآحاد من حیث کونها معروضة للهیئة الاجتماعیة ومنشأ لانتزاعها انتهی ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان کانا متینین فی انفسهما لکن کلام الفاضل المحشی لا یلائمهما ولا علاقة له مع واحد منهما کما لا یخفی علی امثالک فالاولی ان یقال لما کان من الظاهر ان یفهم من قول السید المحقق واذا تحقق کل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهیئة الوحدانیة فی الخارج مع ان الهیئة من الامور الانتزاعیة لا وجود لها فی الخارج فسر الفاضل المحشی المجموع بقوله یعنی الآحاد الخ واشار الی ان غرضه لزوم تحقق الوحدات من حیث صلوح انتزاع الهیئة الوحدانیة عنه اذ عروضها لیس الا انتزاعها واستدل علیه بقوله والا فلا یمکن آه وحاصله ان الهیئة لو لم تکن انتزاعیة بل انضمامیة کالسواد بالنسبة الی القرطاس استحال عروضها للکثرة من حیث هی کثرة ضرورة ان تعدد المعروض یستلزم تعدد العارض الانضمامی کما صرح به المحقق ...

بعد وجود علته التامة التی ہی عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان کان یحتاج الی وجود کل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة علیه بالطبع لکن المؤثر فیه فی الحقیقة انما هو العلة التامة المتقدمة علیه بالعلیة فوجود علة معینة من العلل الناقصة وکذا وجود علة ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر فی الابدان فاضافوا التاثیر الی العقل مع انه لیس علة تامة قلت هذا من مسامحات المتاخرین والتحقیق عند الفلاسفة ان العقول کلها وسائط وشرائط لوصول الفیض من الواجب الحق الی الخلق لا انها مؤثرات وعلل حقیقیة کما یوهم ظاهر عباراتهم فالمؤثر فی وجود الاشیاء فی الحقیقة هو مجموع الواجب والشرائط وغیرها مما تحتاج الیه العلة التامة کما صرح به المحقق الطوسی فی شرح الاشارات واما عدم الشیء فهل یحتاج الی التاثیر ام لا اختلفوا فیه فمنهم من زعم ان العدم لا یحتاج الی تاثیر بل یکفی فیه عدم التاثیر صرح به الفاضل الباغنوی فی حواشی الحواشی القدیمة وغیره وحکم علیه السید المحقق فی حاشیة الحاشیة بانه التحقیق ومنهم من قال انه ایضا محتاج الی تاثیر کالوجود وهو التحقیق لان العدم ایضا امر ممکن فی نفسه کالوجود فلا معنی لاستغنائه عن التاثیر وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من کلام رئیس الصناعة فی آلهیات الشفاء الممکن انما یصیر احد الامرین واجبا له لا لذاته بل لعلة اما الوجود فبعلة وجودیة واما العدم فبعلة هی عدم علة الوجود انتهی ولعل من قال بنفی التاثیر فی العدم اراد انه لا یحتاج الی تاثیر شیء مستقل جدید بل یکفی فی تاثیره عدم تاثیر الوجود ولم یرد به نفی مطلق التاثیر فی العدم ولما ثبت احتیاج العدم ایضا الی التاثیر فلا یخلو اما ان یکون المؤثر فیه عدم العلة المعینة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم یذهب الیه احد وکیف یذهب الیه عاقل وعدم الشیء لا یتوقف علی عدم علة معینة بمعنی لولاه لامتنع والا لزم ان لا یوجد العدم عند عدم العلة المعینة الاخری فان وجد الوجود لزم وجود الشیء بغیر مؤثره والا یلزم ارتفاع النقیضین فان اختلج فی صدرک انه یجوز ان یکون المؤثر فیه عدم العلة المعینة علی سبیل التبادل فاترضه بان تعدد العلل علی سبیل التبادل یرجع الی علیة القدر المشترک فعلی هذا یرجع هذا المذهب الی المذهب الثانی واما الثانی فاختاره المحقق الدوانی ویرد علیه من وجهین الاول انه یلزم علی هذا فقدان انحفاظ الوحدة بین العلة والمعلول وهو خلاف ما صرحوا به وجوابه ان نفس الوحدة معتبرة فی جانبی العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعکس واما نحو الوحدة فالتحقیق انه لیس بمحفوظ فیجوز ان تکون العلة طبیعة نوعیة والمعلول واحدا شخصیا فلا باس لو کانت علة عدم الشیء المعین عدم علة ما والثانی ما اورده الصدر الشیرازی فی حواشیه الجدیدة المتعلقة بشرح التجرید من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترک یتحقق بتحقق کل فرد من افراده فلو کانت العلة التامة لعدم المرکب عدم علة ما لزم ان یتکرر عدم المرکب بتکرره فانه اذا عدم جزء من المرکب تحقق عدم احد الاجزاء فی ضمنه فیتحقق المعلول وهو عدم المرکب ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء فی ضمنه ایضا فلو کان علة تامة لعدم المرکب یلزم ان یتحقق عدم المرکب مرة ثانیة ودفعه المحقق المذکور بنفسه فی حواشیه الجدیدة بان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فیه محفوظ فی انتفاء کل جزء والتعدد انما هو فی اعدام خصوصیات الاجزاء وهی لیست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترک فاذا عدم جزء من المرکب تحقق علة عدم المرکب ثم اذا عدم جزء آخر لم تتعدد العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ فی الصورتین فلا یلزم تکرار عدم المرکب اصلا واما الثالث فاختاره المتبحر فی العلوم فی تصانیفه واستدل علیه بان شیئا واحدا لا یترتب وجوده وعدمه الا علی شیء واحد فکما ان وجود الشیء مرتب علی وجود العلة التامة کذلک عدمه یترتب علی عدمها وقال فی التقدیسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبین من حیث هی هی لا نحوها فاذن لیس ان یکون المعلول واحدا بعینه الا علة تامة واحدة بعینها والجاعل للشیء الشخصی یمتنع ان یکون الا شخصیا وربما یعتبر انضمام

سنه اسمه مولانا نصیر الدین الطوسی ۱۲ منه
الفاضل الباغنوی الشیرازی ۱۲ منه
الشیخ ابو علی بن سینا ۱۲ منه
مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه
صدر الدین الشیرازی ۱۲ منه
السید باقر داماد ۱۲ منه
القدوس ۱۲
سنه
سنه

طبيعة تامر بعلة الية لتتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعينها فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركبا لذات فليس له علة بالذات بل مما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى تحرير وعليه مثل ما اورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشيء فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق ههنا من ان عدم العلة التامة ليس الا عدمات آحاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققته لكنه لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فمثل هذا الكلام بعيد عن مثله ثم هذا كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير والمؤثر في عدم الشيء حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثير لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر في جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثاني وبالجملة الشيء وجودا وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعينة وعدم العلة التامة فكلها مقارنات لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تلتفت الى قول بعض الناظرين ان المذهب الثالث في غاية التحقيق فان الحق انه كاخويه بعيد عن التحقيق **قوله** فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل عدم العلة المعينة وليس عدم العلة المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود في العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء والشرط ايضا كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة في العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف في المحاكمات العلة اما علة للماهية او علة للوجود وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشيء معه بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون عليتها هي الايجاد نفسه وهي الفاعلية او كونه علة للايجاد وهي الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيها ولم تجعل قسما براسها والذي يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهي العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهي العلة الغائية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فكيف يثبت الترتيب بالمعية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف المأخوذ في تعريف العلة ماخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشيء فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند بعض احد العلل المستقلة للمعلول الواحد فلا يصح انكار علية عدم

العلة المعينة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل آه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل الچلبی لم يحتج الى انضمام شهادة الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور فی ما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا فی ما قبله لكن لما كان متعارفا فی ما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة فان جعلت للتعليل كما اختاره الفاضل المحشی احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شیٔ بعينه على شیٔ بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان يذعن بان جعلها تعليلية اولی من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضی لسياق كلام السيد المحقق فی حاشيته الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه آه كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة فی الجملة قال المحشی الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه ای انعدام العلة التامة لا يوجد الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع وآورد منها بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وهو ينعدم بانعدام الهيئة الاجتماعية مع تحقق جميع اجزائه ويندفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزأ من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد من اجزائه وان لم يجعلها جزء اعتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهی تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** ای لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان او موضوعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا كما انهما جزآن من العلة التامة وقد علمت ان علة العدم فی الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد بالاجزاء فی قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينها او لا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول للشرط وغيره ثم فصل بعده حكم الشرط ووجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشی حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء فی قوله فعدم الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع لتوهم عسى ان يختلج فی القلب وهو ان العلة التامة قد تكون معدومة مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك فی بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا او دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعنی بعد تمهيد مقدمة الخ تحريره انه قد تقرر فی مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يخيب عنها شیٔ فلو كانت العلة التامة من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزأ لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا وتوقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيره بعروض الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزأ لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** واللازم آه دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للمتوقف المعتبر فی تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزأ لنفسها بان العلة معتبرة بما يتوقف عليه المعلول سواء ينتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر اولا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المعروض فانه لو لم يعتبر التعميم فی تعريف

العلة بل يعتبر التخصيص فاما ان يكون انتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم
ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة وعلى الثانى يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة فى الاخيرة **قوله** فهى جزء لنفسها القائل ان
يقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا وح لا يلزم دخول هذا المجموع فى العلة التامة لان التوقف
عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام فى غاية التحقيق ثم قال الاولى فى الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان
معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة فى المجموع لانه مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية
انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل فى الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** والاحداث يعارض بالقلب لاولى جملة نقضا كما تقتضيه سوق
الكلام لا معارضة **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة
بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم ههنا ما يلزم
هناك من كون الشئ جزء لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب منع التغاير ههنا فلا يلزم ههنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفها هو عين
توقف كل واحد منها اضافة التوقف فى كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول
على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اى الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف
كما وقع من بعض العلماء فى شمس الضحى زلة عن القلم **قوله** بخلاف المركب اى المجموع مع الهيئة عروضا او دخولا **قوله** والحكم الواحد
هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة فى كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر انت تعلم انه اذا تعلق العدم
بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفى هذه المرتبة من الكثرة قطعا فحصر انعدامها فى عدمات جميع آحاد الكثرة
مما لا سبيل له الى الصحة والاستدلال عليه بان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة وان كان صحيحا فى نفسه لا يفيد فى هذا المقام شيئا
قوله لما ان وجودها آه اورد عليه الفاضل اللبكنى بان القياس على الوجود غير سديد لان وجود الكثرة المخصوصة لا يتصور الا بوجود
جميع آحادها ولا يكفى وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جميعها وبانعدام بعضها حتى الواحد كما تشهد به بداهة العقل وح
فلا اظنك شاكا فى ان التفريع عليه بقوله فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الكثرة المخصوصة التى هى العلة التامة فينعدم المعلول
قوله فعلى هذا لا يرد آه حاصل الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق الكثرة منتفية والا فلا يخلو اما
ان يصدق الكثرة الموجودة او لا يصدق هذا ولا ذاك على الاول يلزم وجود الواحد الذى فرض عدمه بناء على ان وجود الكثرة متوقف
على وجود كل واحد واحد من احادها وقد فرض عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثانى يلزم ارتفاع النقيضين حيث لم يصدق
وجود الكثرة ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حكم الوجود والعدم على الكثرة المحضة ليس حكما واحدا حتى يلزم ما يلزم بل كل واحد منهما حكم مجمل
مشتمل على احكام متعددة اى هذا موجود وهذا موجود وهذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد يصدق الحكم بالعدم على هذا الواحد
ويكذب الحكم بالوجود وما سواه من الآحاد يكذب حكم العدم عليه ويصدق حكم الوجود وانت تعلم ان هذا الكلام لا يغنى ولا ينفع فان كل واحد فان
حكم كل وحدة وحدة يغاير حكم الكثرة المحضة ورجوع احد الامرين الى الآخر يستلزم الاتحاد فى الاحكام فعند عدم واحد من الآحاد وان

يلزم عدم جزء منها فانا لم يصدق الكثرة موجودة فلا بد ان يصدق الكثرة معدومة وفيه المطلوب **قوله** يرد عليه آه غرضه منه اثبات التناقض
بين ماذكره في الحاشية من ان عدم المعلول معلول لعدم علة ما وبين ما ذكره في حاشية الحاشية من ان التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير
بل يكفي فيه سلب التاثير والحق عندي في دفعه ان يقال ما في الحاشية مبني على التنزل فكانه قال ما ذكره بعض الافاضل من ان شيئا
واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء واحد غير مسلم في العدم فانه لا يحتاج الى التاثير اصلا او على تقدير تسليم انه يحتاج ايضا الى التاثير
كالوجود نقول انه يحتاج الى تاثير عدم علة ما لا الى عدم العلة التامة ولا الى عدم العلة المعينة وح فلا تعارض بين كلاميه نعم يرد على حكمه على
ان العدم لا يحتاج الى تاثير بانه التحقيق ان التحقيق انه خلاف التحقيق ونقل مولانا عبد القدوس اللكنوي نور الله مرقده تلميذ الفاضل المحشي
عنه ان المراد اللازم يعني عدم علة ما لازمه عدم المعلول ولا مدار تاثير الملزوم في اللازم لابد من البرهان انتهى ولا يخفى عليك ان هذا
التوجيه يابى عنه كلام السيد المحقق في الحاشية اشد الاباء فلا تنظر اليه **قوله** اللهم الا ان يقال آه حاصله انه ليس الغرض من قوله في حاشية
الحاشية لا يحتاج الى التاثير عدم الاحتياج الى التاثير مطلقا بل الى تاثير العلة المعينة وقوله بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود ومعناه
بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود بعدم علة ما ولما كان هذا التوجيه مما تابى عنه حاشية الحاشية اباء شديدا وسمه بكلمة اللهم والا وأما الاعتراض
عليه بان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم
علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير
العلة المعينة كما صدر عن بعض الناظرين فغير مناسب في هذا المقام كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله** اي وقت الانتزاع اقول
كانه دفع لتوهم عسى ان يتوهم ان عبارة الهيات الشفاء المذكورة سابقا تدل دلالة واضحة على ان للحد وجودا وليس قول من قال انه
لا وجود له قولا يعتد به فكيف يصفه السيد المحقق ههنا بالمعدوم **قوله** دفع لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم بين الانتزاعات فلا
تلازم بين المنتزعات [illegible] وحسن الجواب اثبات الاستلزام بين انتزاع الاحد من الاقل وبين انتزاعهم
من الاكثر **قال** فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المصنف من اجراء البراهين في الاعدام لا على طريق الحكمة
وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط الوجود
بالفعل ولهذا لم يجروا البراهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف ابطال
عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازالة يجب تحقق امور غير متناهية فينا بالفعل بازاء ما في قوتنا من الادراكات
الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما الان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم فالاكثر لازم
للاقل وهذا الاقل لازم عدما للاقل منه وهكذا وقول المصنف اذ كان عدم الواحد آه تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه وليس المقصود ان
مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذ فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه اذا فرض عدم الواحد
او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودهما لازما لعدمها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها في نفسه لكن عبارة
المصنف تابى عنه اشد الاباء كما لا يخفى **قوله** بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم اولا انهم قرروا برهان التطبيق بانه
لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع فنفرض سلسلة مبتدأة من مبدأ معين كـ آ وهو في المرتبة الاولى ثم ب وبعده ج
وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثان للسلسلة الاولى وبعده ج وهكذا

الى غير النهاية ثم تطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء الاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض الى ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا وتجويز ان اعظمية الكل من الجزء من مختصات المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق المأخوذ في البرهان المذكور فمنهم من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليليا او تأليفيا واقع في امتداد الاتصال والاتساق كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن المتبحر في العلوم في تصانيفه ولهذا شنع على هذا البرهان تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا التعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة المئات لا الى نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض مستعملا للتطبيق ولا يكاد تنتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات عرض فاذا ما انصرم عمل التطبيق انتقض التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد على تلك الدرجة واستقر القدر الزائد في مستقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية ابدا ولا سبيل لها ابدا في جنبة التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط انتهى كلامه ومبناه على ظنه ان المراد بالتطبيق هو التطبيق الخارجي او الوهمي بتحريك السلسلة الصغرى من مكانه الى مبدأ الكبرى ولا يخفى عليك ان هذا كله بناء الفاسد على الفاسد والحق ما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان يجعل العقل كل واحد واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد واحد من آحاد الاخرى وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية وهو ايضا فاسد كيف فان الذهن لا يقدر على التطبيق تفصيلا والتطبيق الاجمالي لا يكفي لفقدان التعدد والامتياز فيه كما لا يخفى على من له ادنى مسكة والذي يحكم به النظر الدقيق وينص عليه ارباب التحقيق هو انه اذا فرضت الجملتان غير متناهيتين مرتبتين في الخارج ففي كل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الى غير ذلك فكما ان في الاولى اول كذلك في الثانية ايضا اول وكما ان في الاولى ثانيا كذلك في الثانية ايضا ثان وهكذا او هذا الانطباق بين احدهما متحقق في الواقع مع قطع النظر عن جعلنا وتطبيقنا والمراد من التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري فيحكم العقل حكما واقعيا بان المبدأ كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية والثاني كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية وهكذا فهذا الحكم الصحيح الواقعي يكشف بان مراتب الاولى من آ ب ج الى غير النهاية مطابقات لمراتب الثانية في نفس الامر بالمعنى المذكور وبعد هذا يحكم العقل بانه لو ذهبت السلسلتان الى غير النهاية تلزم مساواة الجزء مع الكل فلا بد ان توجد في الاولى مرتبة ليست بازائها مرتبة من الثانية فتكون الثانية متناهية فتكون الاولى ايضا كذلك فتم التقرير واندفع توهم انه تدليس مغالطي وبهذا ظهر ان هذا البرهان يجري

في الكميات والكيفيات كذلك يجري في المجردات كالعقول والنفوس المفارقة عن الابدان لجريان الاشتراك فيها ... موضع غرض السلسلتين على النهج المذكور كما قال العلامة المجدد نور بني بعد ما ارادوا بالتطبيق ما هو ... فقد ثبت بما عرفت من معنى التطبيق ان هذا البرهان انما يجري في الماديات ... الاول من تشويشات المتأخرين انتهى واقول يقول رئيس الصناعة في ... الامور الغير ... غير متناهية في العدد فليس الكلام فيها الا في هذا الموضع ولا شئ من هذه ... الوقوع في ربقة التقليد البحث كيف ومناط اجراء برهان التطبيق ليس الا فرض السلسلتين وحكم العقل بان احدهما زائدة على الاخرى لا محالة مطابقا لنفس الامر وهو كما يمكن في الكميات كذلك يمكن في المجردات وتعلق اي ضرورة دعته الى ان اراد من التطبيق ما يتبادر في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحاذي او تلاقي ولا يقع فيما امتد او الاتصال والالتصاق كانه يحاذي بعض معين بحياله من الآخر ثم اضطر الى تخصيصه بالماديات فان اراد من ذلك تجديد الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبيق يجري في الماديات والمجردات جميعا بلا فرق كما لا يخفى على من له نظر وتحقيق وكلمات الشيخ الرئيس في هذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذكورة تدل على تخصيصه بالماديات وعبارته في موضع آخر من الشفاء وفي النجاة تدل على تعميمه فالحق احق بالاتباع وهو ما قلناه ومما قالت الفلاسفة اشترطوا في اجراء هذا البرهان وغيره من براهين التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغير المتناهية بالفعل ذهنيا كان او خارجيا ... وجودها مجتمعة في زمان ... او في آن واحد ولهذا قالوا لا تجري البراهين في الاعداد المتعاقبة الغير المتناهية بمعنى ... وثانيها الترتب فان الامور الغير المتناهية اذا لم تكن مرتبة لا يتصور فيها تطبيق ... على المبدأ ... الانقطاع ... الآخر ... على انتظام ... وفرعوا عليه عدم جريان البراهين في النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها عن الابدان ... موجودة بصفة اللاتناهي لكنها غير مرتبة فلا يجري فيها البراهين لكن هذا التفريع باطل بالنظر الدقيق فان الترتب من وجه موجود في النفوس المفارقة ايضا فان نفس الحادث ... مقدم ... الحادث بعده وكذا ... متقدم على نفس الآخر ... في اجراء البراهين واما المتكلمون فقالوا لا حاجة الى شرط الاجتماع فانه لو كانت الامور الغير المتناهية متعاقبة تجري البراهين هناك ايضا وذلك لانه ليس المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة في الخارج او الذهن حتى يحتاج الى الاجتماع بل المراد حكم العقل ... حكما واقعيا بالانطباق او التفاوت بين آحاد السلسلتين وهذا موجود في صورة التعاقب ايضا وفرعوا عليه جريانها في الحركات الفلكية وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغيرها من الامور الغير المتناهية المتعاقبة وكذا لا يشترط الترتب عندهم فانه ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا على الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن العقل من ملاحظة كل واحد ... مفصلا والحق ... الاجتماع في غاية التحقيق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذكره الفاضل ... في حواشي الحاشية القديمة من ان المتكلمين انما احالوا وجود الامور الغير المتناهية بالفعل

سواء كانت مجتمعة او لا وسواء كان بينها ترتب او لا لكن اذا لم يوجد بقي بقية من الاوزات [illegible] في كل مالا يوجد بتمامها لم يقولوا باستحالته كما هو منقول عنهم انتهى اكلامهم في انكار اشتراط الترتيب ففي حاشية الوصيّ [illegible] فان السلسلة [illegible] كاسمة عرضية تقبل الزيادة الى طرف اللاتناهي بين انطباق المبدأ على المبدأ فظاهر الاوساط وفي غير المرتبة لا يظهر الاشتغال لجواز ان تكون الزيادة في الاوساط انتهى قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد القديمة اذا كان بين آحادها المتعين ترتب حتى كانت هناك سلسلتان تطبق [illegible] جانب الآخر يلزم تناهي الناقصة والا فان لم يكن بين آحادها ترتب لا يلزم تناهي شيء منها والمحقق الدواني ههنا كلام في اشتراط الترتب في الجملة في الامور الغير المتناهية مطلقا ذكره في شرح العقائد العضدية لولا ضيق المقام لذكرته مع ماله وما عليه وقد ذكرت شيئا منها في حاشيتي المتعلقة بحاشية شرح الهياكل لبعض الفضلاء ان محصل الايراد الذي ذكره السيد المحقق ههنا ان لا يفيد مقصوده بتمامه من اثبات اللاتناهي في تلك المعدومات الاتية [illegible] برهان التطبيق ولا شك ان كونها امورا انتزاعية [illegible] برهان القطعية لما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فيثبت تناهيه كذلك يجري في اجزائه التحليلية [illegible] انتزاعية غير موجودة بالفعل فعلم منه ان كون الامور الغير المتناهية انتزاعية لا يمنع جريانه [illegible] الكلام في هذا المقام مقدمة الشكوك والاوهام [illegible] عن المرام [illegible] في الزوايا [illegible] في المرتبة الاولى [illegible] الاشياء [illegible] المعينة [illegible] اختصارا [illegible] المساحة [illegible]

[illegible] ان الاشتر الملغوف [illegible] الانقطاعات الغير [illegible] تعالى [illegible] للاجزاء [illegible] نقصان [illegible] انتزاعية [illegible] السلسلة [illegible] تناهيها [illegible] انما [illegible] مع الزائدة [illegible] الاقل بالقطعية الكل عن الجزء [illegible] بالسلسلة الغير المتناهية [illegible] فلا يلزم [illegible] لعدم تناهي السلسلة [illegible] الموجود [illegible] المتكلمين [illegible] تركب [illegible]

قوله [illegible] المبدأ [illegible] على المبدأ **قوله** [illegible] [illegible] في تصوير [illegible] المبعض **قوله** [illegible] الزائد [illegible] متناهيا [illegible] جعله اقليدس من العلوم المتعارفة **قوله** [illegible] قال بعض الناظرين لا مجال [illegible] في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي [illegible] الاجزاء [illegible] غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل [illegible] يكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضه اجراء البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى يرد عليه ما ذكره بل غرضه اجراؤه فيها بعد فرضها [illegible] قول الفاضل المحشي بعد فرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدارية وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها فيجري البرهان [illegible] من جانب على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها [illegible] غير موجودة بالفعل [illegible] الاجزاء [illegible]

صرافة القوة وصحوضة الفعل فكيف توجد فى من هو بالفعل من كل وجه **قوله** واللازم الخ حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهى مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهى المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهى يكون جزءا من الجسم الغير المتناهى وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهى المفروضة تستلزم فعلية اجزاء الجسم المتناهى مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين ابطال اللاتناهى فيها مع انه خلاف المذهب ايضا **قوله** مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل اقول فيه مسامحة واضحة فان التركيب ينافى التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لايلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مفضيا الى عدم تناهى المقدار اقول فيه خطاء ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لاتكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف وهكذا والاجزاء المتناقصة لايلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهى نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزوم ذلك بلاريب كما لايخفى على من له فطرة سليمة قال المحقق الدوانى فى حواشى شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى النصف ونصف النصف وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع فالجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اى التى يحصل بها تقدر الجسم اورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلامعنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التى لاوجود لها الا بعد التحليل ايضا لو حصل بها تقدر الجسم لصارت تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** ما اورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتى الحاصل عند التركيب بعضها مع بعض بناء على الفاسد **قوله** الا التى بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه اقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة من الشخصية ايضا ليستقيم قوله بعيد هذا واما الثانية فلا تتاتى وراء الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهى ليست محصلة للحقيقة الكلية بل للحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقومها بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى حتى يستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هى هى لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض التشخص لها لكن يبقى الكلام فى تعميم الصورة **قوله** فان الاولى الخ اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان وغيره او مختلفة كالسرير واما مفرد ولاشك فى انه قابل للانقسام فلايخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لاتكون وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لاتتجزى متناهية واليه ذهب قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متالفا من اجزاء لاتتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم فى الشفاء والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم الشهرستانى صاحب الملل والنحل فى كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور فى وجه الضبط وقال المعلوفى المحاكمات فى حصر المذهب فى الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل وبالقوة فان لم تكن بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستانى والثانى مذهب الحكماء وان كان فيها اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء

ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل وحكى التفصي عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت في الجسم الغير المتناهي واما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير المتناهي وهو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم بغير المتناهي لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل وما يقول بجريانها بعد فرضها خارجا من حيز القوة الى حيز الفعل في الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل ولان جعل صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر وبهذا تفطنت من ههنا ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ لكان اصوب انتهى ان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتاويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي سخيف جدا اذ هما سيان في الاحتياج الى التقييد هذا ما عندي في حل المقام **قوله** ولا يجوز آه عدم الجواز غير مسلم كما عرفته **قوله** لانها بالفعل امر واحد متصل فان قيل كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحققة بوجود واحد مع ما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد ما يضاف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية متكثرة متعددة في الوجود بل المراد انه ليس في عالم الوجود الا شيء واحد وهو الجسم مثلا لكن العقل بضرب من التحليل ينتزع منه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد **قوله** او بمنشأ انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان لانه لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي ايضا

وانت خبير بما فيه وقد مر فتذكره **قوله** ولا يمنشا انتزاع التغاير وعليه ان المص قد فرض الاعداد موجودة بالفعل في الذهن كما يشهد به
التفصيل فيكون منشأ انتزاع المعروضات موجودة فيجري فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهي الاعداد بمعنى لا تقف
عند حد لا بمعنى ما لا يتناهى بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولعلك علمت من ههنا ان ما اورده السيد المحقق ههنا على المصنف
مبني على ما حقق قبيل هذا من عدم تناهي الاعداد والى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله فافهم **قوله** فابداء احتمال آخر غير سديد وهو ان
اتحادها في الوجود كاتحاد الجنس مع الفصل في الوجود ووجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع واتحادهما ليس
بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف اليه بل بمعنى انه حل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يبق التميز بينهما
فحصل وجود اجمالي وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد مفقود في الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدهما على
الآخر مع الفارق هذا ما عندي في ابداء الاحتمال ولبعض العلماء تحرير آخر في ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود
واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد الزاهد بنفسه بقوله فيبطل ما توهم
الخ وانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما سيبطله بعيد لا يذهب اليه فهم القاصر ووهم
الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وكون الكل على هذه الحيثية آه الغرض منه رفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل
في الوجود لا تغاير بينهما قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان مناط حمل شيء على شيء ليس الا اتحادهما في الوجود
كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا في بعض حواشيه اي حواشي شرح الهياكل حيث قال فيها الكل حال
الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدر معين ووضع
معين وتعلق الحس ونحو ذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح
انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين مورد اعلى الفاضل المحشي انه قد رمى
الكلام على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد
بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله هذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن
الكل ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحاد واما وجودها بعد خروجها من القوة الى
الفعل فهو متعدد ولو كان اتحاد فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول بان
هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء عليه صحة
الحمل بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما سنده الى الفاضل المحشي فهو مستند اليه
وما رماه به فهو منقلب عليه والخدشات الثلاثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم يسمون كون الكل
بحيث ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشيته الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناطا للحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني
والمثبت بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك
الوجود هو كون الكل آه ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع

الثانية ايضا وقوله لو كان الاتحاد لكان اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى
الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر الخ ورفع للايراد والتسليم له اذ محصل
الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم صحة الحمل بين الاجزاء والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود
الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من
الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة والقد حسن في اظهار تحيره وعجزه عن درك المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست
احصله **قوله** فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل المشتقات على الموصوفات لكان
كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما **قوله** دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس ذلك الارتباط المدرك بالبداهة في ما نحن
فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لا يوجد الحمل لا ههنا ولا في المبادي **قوله** كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفسيرات
شتى ولم يات احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد
عليه من وجوه منها انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد
غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كل واحد منها عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر
فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم
تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في
محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة قصدا الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا
وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه
بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد له من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل الميبذي في شرح الهداية
ميل الى تعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض في الاجسام او
تقديرا كما في حلول اعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم في المكان وهم لا يسمونه حلولا ومنهم من فسره بكون الشيء
مختصا به ساريا فيه ويرد على ظاهره انه لا يصدق على حلول الطرياني ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به
يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعريفات أخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات ورد
الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين الحال والمحل لا توجد في غيرهما وهي بديهية
مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا مانعا وقد نقل العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده في
نفسه هو بعينه وجود للشيء الآخر من التفاسير واجود ما يحيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره [illegible] آله وآل التعريف بان عينية وجدهما
لا فرق بينهما الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد آه وكذا لا يرد [illegible] الفاضل المحشي في شرح السلم من ان
ما يظهر من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الى الشيء الى الغير باعتبار مقارنته او المبدأ او
قيام مبدئه بشيء آخر ومنه انتزاع احدهما من الآخر او نحوه انتزاع احدهما من الآخر فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المصدريات الاشتقاقية
ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها **قوله** منتزعا من الموصوف آه اي المشتق [illegible] مذاهب احدها انه مركب من الذات

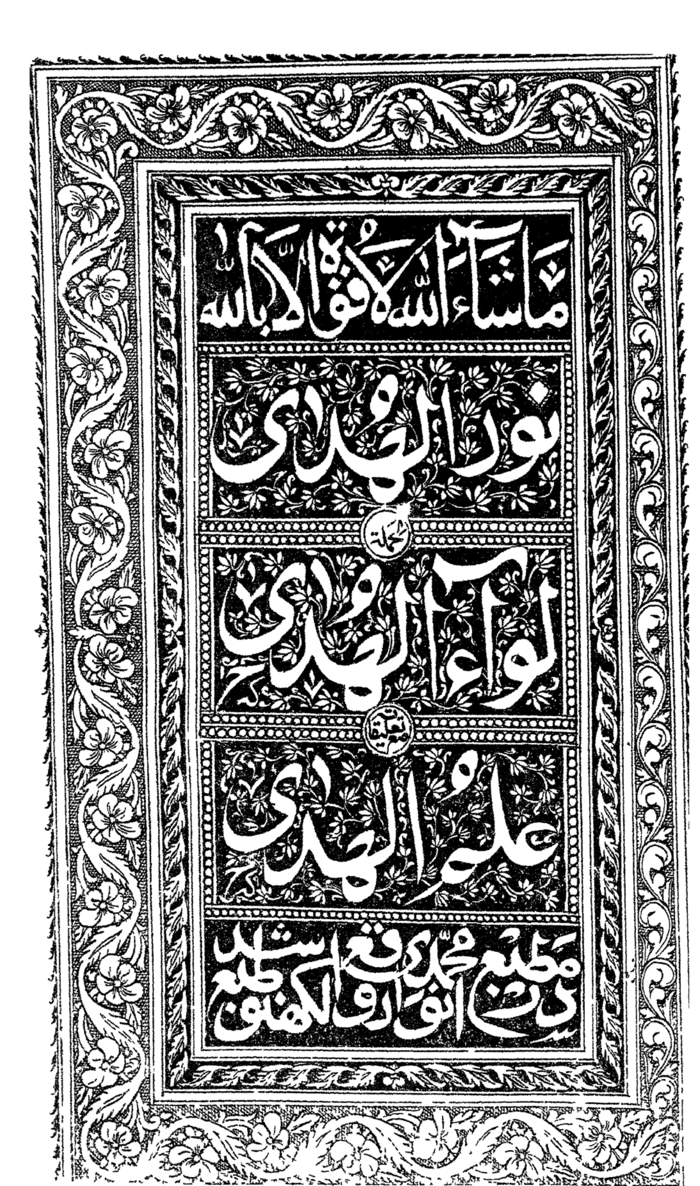
والصفة والنسبة وعليه الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار
فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ ومشتق منه واليه ذهب المحقق الدواني في الحواشي
القديمة ورابعها ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل من الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف
منتزع عنه والوصف والنسبة منشأ ان للانتزاع وههنا مذهب خامس يميل اليه الصدر الشيرازي وهو الحق عندي بالنظر الدقيق وهو
ان المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة مركب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وحداني وهو الظاهر عند
اهل المحاورات وان شئت زيادة تفصيل فارجع الى تعليقاتي على الحواشي الكمالية المتعلقة بالحواشي الزاهدية على حاشية
التهذيب الجلالية **قوله فافهم اقول** هو اشارة الى ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيره الجامع
المانع وكذا علاقة الحمل ليس من دأب ارباب العلوم العقلية وقال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان ما
اجاب به صاحب الافق المبين من ان الحمل هو اتحاد المتغايرين في الوجود على ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون
شيء منها بعض الآخر والاتحاد والاجزاء المقدارية انما هو على انها ابعاض المتصل فلا حمل ليس بشيء كيف فان الاجزاء الذهنية كالجنس
والفصل لا اتحاد لها مع الكل على انها اشياء برأسها بل على انها ذاتيات لها مع وجود الحمل فيها **قوله** اي حقيقة وحدانية فيه
اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد ونظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود وموجود وبه اندفع ما يتوهم ان الامتداد
معنى مصدري لا وجود له في الخارج اصلا وبهذا تظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسين الخوانساري في حواشي الحواشي القديمة
من ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة **قوله** ليس له افراد سوى
الحصص بخلاف الحقائق الواقعية كالانسان فان لها اشخاصا وحصصا وافرادا وقد مر ما يتعلق بقلب الاذكياء في هذا المبحث
وتذكره **قوله** فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود للتنافي البين بين التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا اي من اجل انه اذا كانت
الاجزاء متخالفة كانت وجوداتها ايضا كذلك **قوله** مرجع الاتحاد في الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فليس على
ظاهره كما مرت الاشارة اليه **قوله** وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه اي فائدة في هذا التنبيه كان الواجب ان
لا يذكر فيه انه لكن هذا اليسير اول ما روده كسرت في الاسلام بل قد جرت عادة المصنفين حديثا وقديما بانهم يكثرون الكلام في
اوائل تصنيفاتهم وتحصيل لهم الاعياء في اواخر تاليفاتهم وانا لست براض عن هذا الصنع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون
الاجزاء متخالفة في الحقيقة ينافي وحدة الوجود لما مر من ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده ومع قطع
النظر عن ذلك ينافي وحدة الاتصال ايضا كما ذكره بهمنيار فان المتخالفة في الحقيقة لا يكون بينها اتصال وانما تكون بينها
مجاورة بالتماس كما حققه في شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرهما **قوله** تخصيص التحليلي يعني تخصيص تأخر صفة الجزئية بالجزء التحليلي
كما يفيد من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه **قوله** ليس على ما ينبغي فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس للتخصيص احترازيا
بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** تخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان البيان لما كان جاريا في المعدودات ايضا فما وجه
التخصيص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشتهرة بين جمهور الفلاسفة وأورد عليها بعضهم وتبعه
بعض المتأخرين بان العدد عرض فلا بد ان يتأخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لتكثر الحقائق وتعددها

لزم ان تكون الحقائق كلها فی مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة فی حدود ذاتها اقول الحقائق فی حدود ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشئ لانتزاع العدد والكثير منها فالاقلية والاكثرية والواحدة والتعدد كلها فی الحقيقة من صفات العدد والمعدود ومن حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات فی حد ذاتها لا تتصف بشئ منها وهذا امر حق لا ريب فيه ونظير هذا ما ذكر الحكماء فی بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات متصفة بها بالعرض فدقق النظر قوله فلو ترك آه الاولى ولو ترك قوله فلا يثبت آه ای اذا جاز هذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور فلا تبطل الازالة قوله اراد بالدليل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق والاستدلال عليه آه ينافی دعوی البداهة الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل موردا على الفاضل المحشی هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشئ يقتضی حصوله بالنظر فارادة المعنی الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد فی التنبيه فان التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء انتهى اقول هذا الكلام لا يدری محصله فان اقتضاء الاستدلال التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافی ارادة المعنى العام الشامل لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر قوله فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادی الى المجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته فی الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية قوله لان الشئ لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى ما لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق فی حواشی حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضی محمد مبارك الكوفاموی[12] وتبعهما الفاضل المحشی باطل قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصی ولو على التعاقب والتبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى اقول مقصوده وان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ فی قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى قوله يتعدد ما تضاف اليه او ما يوصف بها كالوجود الذهنی والوجود الخارجی ووجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك قوله ولما مر اقول لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر قوله وتذكر ما قبله من ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء وقدمر تفصيله قوله يعنی انا لا نسلم آه اقول الاولى ان يقرر الايراد بان مدعى المصنف ههنا اثبات كون العلم صورة حاصلة ولم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم اضافة لا يستلزم كونه صورة فلا يتم التقريب قوله كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف قوله فعلى هذا آه دفع دخل مقدر تقريره ان الامر العقلی عبارة عما يكون حالا فی النفس وقائما به فلا يصح تمثيله بالاضافة قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم آه قال فی الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت وحاصل ما اخذه حواشی شرح المطالع وقدمر منا تفصيله بالامزيد عليه فتذكر قوله فممنوع عندهم لا بل عند الكل قوله لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهنی يصح الزاما على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهنی ولا يكفی لاثبات المقصود لجواز ان يكون العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهنی كما هو مذهب الامام فانه قال فی شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء ولكم

على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول
بان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر **قوله** وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين
هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى **اقول** قد صرح محققو المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل
قوي على اثبات العقول المجردة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل
قوله فيه انه لم لا يجوز آه اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا **قوله** ووجه في حاشية الحاشية اي فائدة في
هذه الحوالة وكذا في الحوالة السابقة **قوله** كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مر منا
ماله وما عليه فلا نعيده **قوله** والله ارجو آه بقي هذا المرجو في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته لسبعة
وعشرين في شهر ذي القعدة من شهور سنة ثمانين بعد الالف والمائة في بلدتنا لكهنؤ وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا
ان مولانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان ذكيا تقيا وتلمذ على مولانا باب الله الجونفوري
ثم سافر في آخر عمره من لكهنؤ الى البلدة المعروفة بدهلي ودخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رحمه الله تعالى
وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنؤ احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض
المواضع فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض وقدر ليس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني **قوله** والصلوة
والسلام آه كان الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لواء الهدى
وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وكان اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة
رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين وقد كنت شرعت قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي
الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي
مولانا محمد كمال الدين اللكهنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات
الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف ومن الاولى اقل من النصف فلما صرفت
عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزيلة للغواشي فات مني اتمامها وارجو من الله تعالى ان يوفقني الآن لاختتامها ومنه اسأل
ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي للانام الخواص منهم والعوام والمأمول من اخوان الصفا وخلان الوفا ان يطالعوها بعين القبول
لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

خاتمة الطبع

حامدا ومصليا ومسلما وبعد فقد انطبعت حاشية لواء الهدى المسماة بمصباح الدجى التي هي
كاسمها مصباح بل بدر لازالة الدجى في المطبع المعروف بانوار محمدي تحت ادارة
حاجي محمد تيغ بهادر في شهر صفر من شهور سنة ١٣٠٢ هجري قد كتبه السيد الحاج محمد مصطفى علي اللكهنوي


ما شاء الله لا قوة الا بالله
نور الهدی
لواء الهدی
علم الهدی
مطبع محمدی
لکھنو

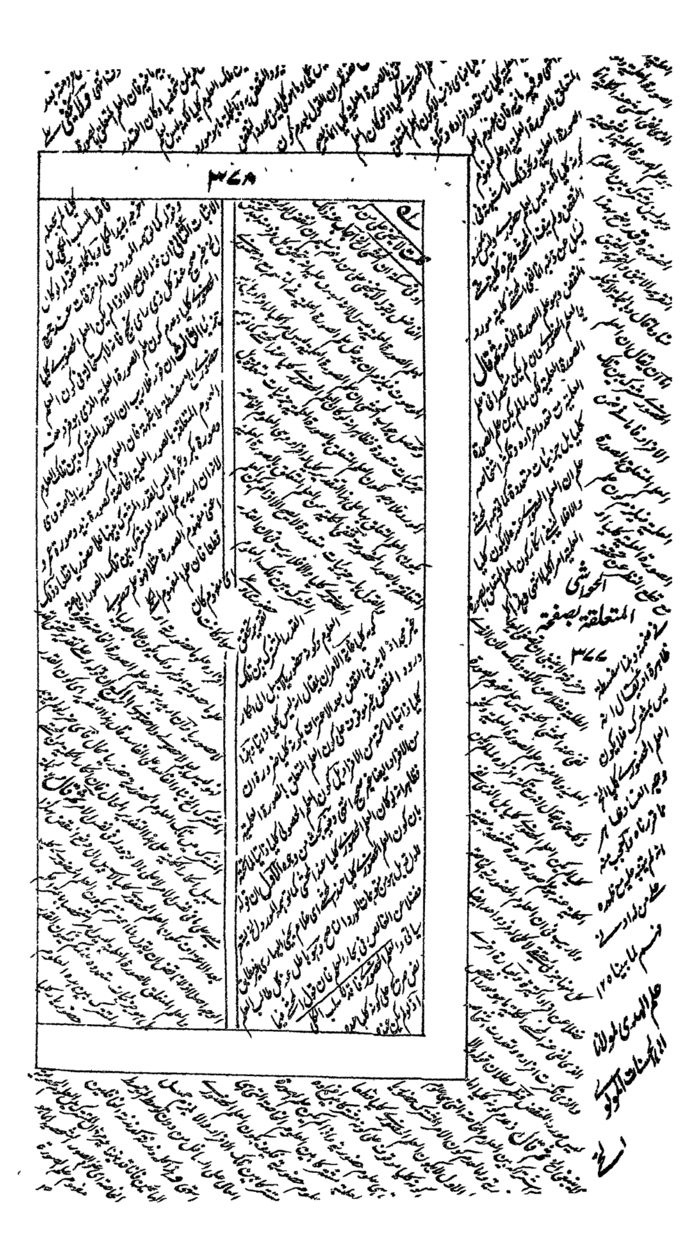
بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى + صل على هداية الورى + وعلى آله وصحبه مرتبلى الرجا + **وبعد** فهذا التعليق احب تسميته **بنور الهدى** لحملة لواء الهدى علقته على بعض مواضع لواء الهدى مما كثر فيه الشغب وزلت فيه الاقلام من كل حدب انفاء لما وعدته في مصباح الدجى حين التمس مني بعض الطلبة + واشار اليه بعض الكملة + ولئن ردها الكملة + فسوف يقبلها الطلبة **قوله** هو العلم الكلي آه

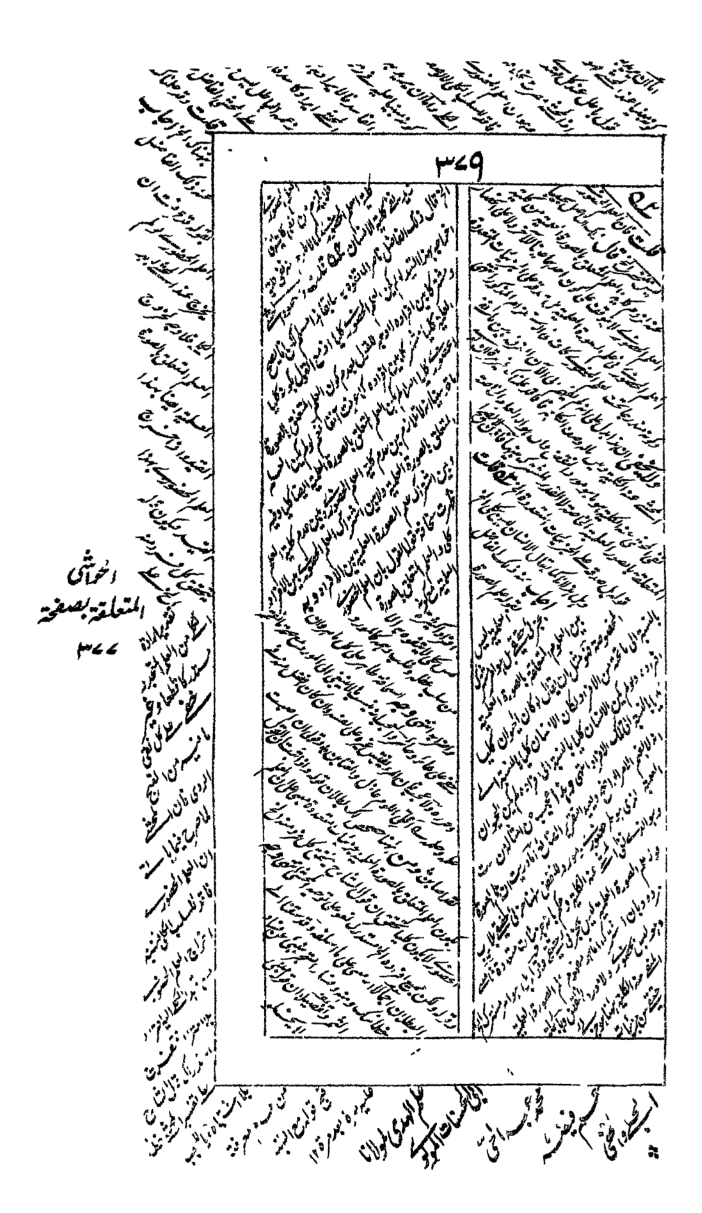
قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته انت تعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد دالعلم الكلي كما توهمه المحشي فلا حاجة لاخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه وايضا يصير قوله لكن جميع افراده لغوا على هذا التقدير بل كان يكفي للشارح ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والحضوري ليس بكلي فقد استبان ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الذاتية او الزمانية انتهى **ولما** تعقب عليه في هداية الورى بان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلي في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلي فما الفارق بينهما تدبر انتهى تكلف اولا في حواشيه الجديدة لتصحيح قول المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور ولا دافع له **فقال**

اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه انما زاد المحشي في المقسم قيد الكلي لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورة العلمية اذ يصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري ووجه الدفع على زعمه بازديادهذا القيد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وهذا النص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا اذ لو كان الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي لانه ايضا كلي على هذا التقدير مع انه اسند اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية الى هذا القيد وبالجملة لا يصح اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي الا اذا لم يكن العلم الحضوري كليا والا

فلا وجه لكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة كما لا يخفى انتهى **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المحشي انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بأن المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به واما العلم الحضوري فهو خارج عن قول السيد المحقق يتحقق كل فرد منه كما ذكره هو ووافقه فيه المحشي ايضا حيث قال بعيد هذا والعلم الحضوري خارج بقيد السلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا ينادي بصوت عال على ان الحضوري انما يخرج من قوله يتحقق كل فرد منه لا من قيد الكلي فانه لو كان مطلوبه اخراج الحضوري بهذا القيد وكان غرضه من ازدياد هذا القيد اخراج العلم الحضوري مطلقا لقال والعلم الحضوري ليس بكلي فظهر ان القول بان المحشي انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضوري كما صدر عن هذا الناظر افتراء ويعجبني قوله وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس بعلم كلي له افراد بل جزئيات متعددة لا ان العلم الحضوري ليس بكلي فان العلم الحضوري ليس بمنحصر في علم الصورة العلمية وليس عينه ايضا حتى يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم الباري بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من عدم كون الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضوري كليا فظهر ان قوله وهذا نص لا يرتبط بما قبله واعجب منه الاستدلال بقوله اذ لو كان العلم الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلي على هذا التقدير الخ فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة ولا عينا له حتى يلزم من كليته كليته بل علم الصورة جزئي من جزئيات العلم الحضوري فان له افرادا اخر ايضا … هذا الا كما يقال الانسان ليس بكلي اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلي ومقصود المحشي من زيادة قيد الكلي انما هو اخراجه لا اخراج العلم الحضوري فاستبان ركاكة قوله في القدحية لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب **ثم قال** فثبت ان العلم الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحصولي كلي وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى **اقول** اسناد ان العلم الحضوري ليس بكلي الى المحشي فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشي لا صراحة ولا اشارة نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية واين هذا من ذاك وليس مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم عند المحشي اعتبار قيد الكلي فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلي كما صرح به المحشي نفسه والشيخ … عن هذا الفكر **ثم قال** يشير الى ما ثبت في زعمه وهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اما اولا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي لكان قوله يتحقق كل فرد منه مستدركا لا دخل له في اخراج العلم الحضوري اصلا اذ العلم الحضوري قد خرج بقيد الكلي ولو كان العلم الحضوري ايضا كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي كما عرفناك آنفا والحاصل ان الشارح اخرج العلم الحضوري عن المقسم بقوله يتحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول الشارح والعلم الحضوري وان كان بعض افراده … له دلالة ظاهرة على ان العلم الحضوري ايضا كلي وله افراد ولكن جميع افراده ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلي في المقسم مستدرك لا دخل له في اخراج العلم الحضوري واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم الحضوري لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات متعددة كما … المحشي فلا … هذا … اصلا … قول صاحب الجوهرة بل كان يكفي الشارح الخ انتهى **اقول** لا يخفى على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشي على كلام السيد المحقق دعوى بلا دليل وان كل وجه من الوجوه المسطورة ركيك جدا ولا بأس … التفصيل تنبيها للاذهان القاصرين وتشحيذا للاذهان … الوجه الاول فان استدراك قوله يتحقق كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي كما … الخ



الحواشي المتعلقة بصفحة ٣٧٧



الحواشي
المتعلقة بصفحة
٣٧٧

السید المحقق ولا عند المحشی نعم انما خرج منه علم الصورة العلمية ولا يلزم منه خروج مطلق العلم الحضوری حتی یکون قوله یتحقق کل فرد
منه المورد لا اخراج العلم الحضوری لا لفرد خاص منه مستدرکا فقد بان ان قول هذا الناظر والحاصل آه باطل وقوله وعلى
ما ذکره المحشی یکون هذا القول مستدرکا افتراء بلا امتراء واما الوجه الثانی فلان دلالة قول السيد المحقق على ما ذکره لم ينكره
احد بل قد اقر به المحشی فی ما بعد واما لا یلزم من عدم خروج العلم الحضوری بقید الکلی استدراک هذا القید لانه یخرج منه علم الصورة
العلمية واما الوجه الثالث فلان منشأه توهم ان العلم الحضوری لا یکون کلیا الی المحشی وبناء لغوية قوله ولكن جميع افراده
ليس كذلك على خروج العلم الحضوری بقید الکلی توهم فاسد ثم قال فظهر ان الصورة العلمية وكذا العلم الحضوری مطلقا
ليس بخارج عن المقسم بقيد الكلى كما توهمه المحشی فتوجيه المحشی غير منطبق على عبارته هذا ما رامه صاحب الحواشی انتهى اقول
عدم خروج العلم الحضوری بقید الکلی صحیح لا ارتیاب فیه ولم یزعم المحشی خلافه کما زعمه هذا الناظر واما علم الصورة العلمية
فهو خارج عن المقسم بهذا القيد بلا ريب فتوجيه المحشی منطبق على عبارة السيد المحقق مع تعی نزاهته وما رامه صاحب الحواشی
خیال فاسد فان ظهر حق الظهور ان ما قال فی هداية الورى ما هو منشأ الانكشاف الى قوله فما الفارق بينهما تمحل تخیف
یخرج العلم الحضوری بقید الکلی وکیف یقال ان المحشی مع جلالة قدره اخرجه بقید الکلی فانه لا یقول به الا الخالی عن تحصیل ایراد
جید علی کلام هذا الناظر الزاعم ان المحشی اخرج العلم الحضوری بقید الکلی ثم قال بعد نقل هذا الایراد واقول هذا الکلام مع کونه
منتحلا عن کلام بعض المحققین قد وقع ههنا فی غیر موقعه اذ لا علاقة له بکلام صاحب الحواشی فضلا عن ان یکون ایرادا علیه اذ محصل کلامه
کما عرفنا ان توجیه المحشی غیر منطبق علی عبارة الشارح اذ مبناه علی ان العلم الحضوری لیس بکلی والمقسم ما یکون کلیا مع
ان عبارة الشارح یابی کل الاباء ولا یخفی علی من له ادنی مساس انه لا یرد علیه ان القدر المشترک بین العلوم الحضورية ایضا
کلی کما ان القدر المشترک بین العلوم الحصولية کلی اذ لیس غرض صاحب الحواشی ان العلم الحضوری لما لم یکن کلیا فی الواقع فقید
الکلی فی المقسم کاف لاخراجه عنه ولا حاجة فی اخراجه من المقسم الی القیود التی ذکرها الشارح حتی یرد علیه ما اورده بل غرضه انه
لو اسند اخراج العلم الحضوری عن المقسم الی قید الکلی کما توهمه المحشی لکان قول الشارح یتحقق کل فرد منه وقوله لکن جمیع افراده
لغوا لا طائل تحته ضرورة ان الحضوری خرج بقید الکلی ولعل هذا ظاهر غاية الظهور ولکن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور انتهى
اقول لقد ظهر الحق من لسانه ان لم یجعل الله نورا فما له من نور لکن لم یعلم ان مصداقه هو هو فان المحشی انما ناط قید الکلی

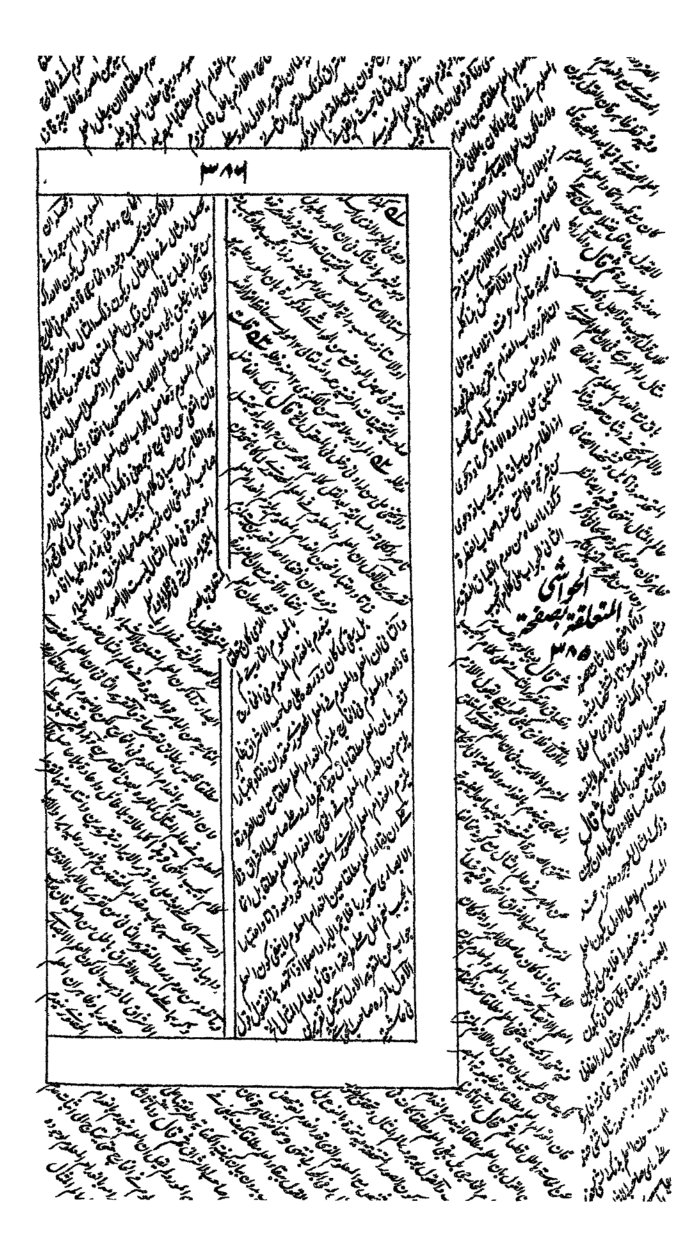
ليخرج علم الصورة لا ليخرج عنه العلم الحضوري حتى يكون قول السيد الزاهد لغوا ولا تلازم بين الخروجين كما زعمه هذا الناظر
فكلام المورد مرتبط غاية الارتباط لان هذا الناظر لعلو كعبه في المطالب العالية فهم ان المحشي اخرج الحضوري بقيد الكلي واورد
عليه انه غير منطبق على عبارة السيد المحقق وبينه بوجوه قد مر فيها وكلام هداية الورى صريح في الايراد عليه بانه لا فرق بين
العلوم الحصولية والحضورية في ان منشأ الانكشاف فيهما ليس الا جزئيا والقدر المشترك كلي فنسبة هذا الزعم الى المحشي ليس
بصحيح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الايراد عليه غفلة على غفلة واما حديث انتحال كلام المورد من كلام بعض المحققين
فلا يخفى انه بعد تسليمه وقع في غير موقعه فانه لا يخلو اما ان يكون ذكره على سبيل البيان الواقعي فهو كلام مستدرك في هذا المقام
او على سبيل الطعن على المورد كما يدل السياق والسباق فهو ليس بطعن اصلا وان نظرت تصانيف هذا الطاعن كشرح المرقاة
وغيره وجدت اكثره ماخوذا من شروح الشمسية وحواشيها وكثيرا ما سرقت عباراتها فيه ثم **قال** ثم اعلم ان ما افاده المحشي تفصيل
لما قال بحر العلوم في حواشيه بعد نقل كلام المحشي والايراد عليه بما يليق وينبغي ثم هذا التقرير لو تم لا ينطبق على عبارة المحشي يعني
الشارح ولما لم يبين قدس سره وجه عدم انطباق هذا التقرير تحير المورد في فهم معناه وكتب في حاشيته المعلقة على هذا القول
لا يذهب عليك ان هذا التقرير ينطبق على عبارة المحشي فان الفرد لا يكون الا الكلي فلا بد من ارادته ولعل لكلامه وجها لست
احصله انتهى كلام المورد وقد عرفت مما قررنا وجه عدم انطباق ذلك التوجيه على عبارة الشارح انتهى **اقول** قد عرفت ان تقرير
المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق وان ما ذكره هذا القائل في توجيه عدم الانطباق لا ينبغي ان يصغى اليه ومثله يستحيل صدوره
عن مثل بحر العلوم نور الله مرقده ولقد اعجبني قوله تحير المورد في فهم معناه وكتب الخ فان المورد هو صاحب هداية الورى لم يكتب
هو ما نقله وانما هو عبارة ابيه نسبا واستاذه علما نور الله مرقده في كشف المكتوم **قوله** انحصار الشئ في الاعم آه هذا مردود بما فيه
من ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا وهذا
مقام تعيين المقسم ولم يحصل **وقال** بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة قوله انحصار الشئ الخ جواب سوال تقريره
انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا
اذ لا منافاة بين انحصار الشئ في الاخص وانحصاره في الاعم بل انحصار الشئ في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم اذ لا تعقل انحصار
الشئ في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قيل ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي الخ وجه السقوط ظاهر
مع ان انحصار الشئ في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا انتهى **ولما** تعقبته في هداية الورى بانه لا يعقل وجه
السقوط وقوله مع ان انحصار الشئ آه فيه ان هذا انما يرد على ما افيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لا ينافي بكلمة ان الوصلية فانه
دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ايراد على المحشي وما باه قوله مع ان فان هذا العنوان صريح على
انه ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي انتهى بتصدي هو في حواشيه الجديدة لدفعه وليس بمفوح **فقال** اعلم ان صاحب
الحواشي بين اولا معنى كلام المحشي في حاشيته بقوله ان مقسم التصور والتصديق الخ ثم نبه على سقوط ما اورده البعض وحكم بكون وجه
السقوط ظاهرا مما قرره اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنى على العكس وفهم من عبارة المحشي ان غرضه ان انحصار الشئ في الاعم غير مناف

لا انحصاره فی الاخص مع ان حاصل کلامه ان انحصار الشئ فی الاخص لا ینافی انحصاره فی الاعم انتهی **اقول** لا یخفی علی من له ادنی
تفهم ان هذا الحاصل کلام المحشی الا ما فهمه المفید والمورد من ان انحصار الشئ فی الاعم غیر مناف لانحصاره فی الاخص لا ما فهمه هذا الناظر ان حاصله
ان انحصار الشئ فی الاخص لا ینافی انحصاره فی الاعم انظر الی قول المحشی انحصار الشئ فی الاعم لا ینافی انحصاره فی الاخص نعم لو کانت
عبارته هکذا انحصار الشئ فی الاخص لا ینافی انحصاره فی الاعم لکان الحاصل ما ذکره هذا الناظر البتة والعجب ان هذا ظاهر لکل من له ادراک
لو ادراک الهد فکیف یخفی علیه **ثم قال** والمورد لما لم یتعمق فی کلامه اورد علیه اولا بان وجه السقوط مما لا یعقل وقد عرفناک وجه السقوط وبان
المورد حمل المعنی علی العکس فاورد الایراد بلا فهم المراد انتهی **اقول** قد عرفناک ان ما ذکره من وجه السقوط اسقاط من اصله والمورد والمفید
لم یفهما المعنی العکس انما فهم العکس هذا الناظر فانعکس دعوی عدم التعمق علیه **ثم قال** وثانیا بان قوله مع ان آه انما یرد بالاغماض
عن قول المورد وان کان واقول هذا الکلام دال صریحا علی ما ذکرنا من ان المورد حمل معنی کلام المحشی علی العکس فاورد ما اورد وهذا
التنزل لما کان غیر صحیح فی الواقع زیفه صاحب الحواشی بقوله مع ان الخ انتهی **اقول** قد عرفت ان الحاصل الذی ذکره هذا الناظر
عکس صریح لعبارة المحشی ولما کان تزییفه غیر صحیح فی الواقع اورد علیه المورد بان هذا انما یرد بالاغماض الخ **ثم قال** ثم قال المورد
ولو قال ذلک القائل ان هذا ایراد علی کلام المحشی الخ واقول هذا الکلام دال صریحا علی ان المورد لم یلتفت الی کلام صاحب الحواشی
ولم یفهم ما قال فی بیان معنی کلام المحشی انتهی **اقول** سبحان الله لا یفهم هذا الناظر حقیقة المرام ثم یتبیر المنه وینسبه الی المورد وکما نبهناک
علیه والمورد لم یجزم بان هذا ایراد علی کلام المحشی حتی یکون ایراده ایرادا علی غیر محصل بل ورده علی سبیل الفرض کما تفصح عنه کلمة لو
فحاصله ان قوله مع ان آه اما ان یکون ایرادا علی کلام المفید او علی کلام المحشی لا سبیل الی الاول لانه مبنی علی الاغماض عن ان
المورد مصلحه ولا سبیل الی الثانی وهو ظاهر حق الظهور ومن لم یجعل الله له نورا فماله من نور فتدبر تدبرا انیقا لتتضح لک جلیة الحال
وتحرر منه مبعض التقلید الی اوج الکمال **قوله** فلیس التخصیص الا تخصیص العلم بالمتجدد وزعم بعض الناظرین ان التخصیص المعروب عنه
هو التخصیص مرة بعد اخری مطلقا سواء کان بحسب اللفظ او بحسب المعنی وههنا لا یلزم الا التخصیص مرة واحدة وهو لیس

المهروب عنه حيث قال في قديمته قبل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب
عنه انما هو ما يكون من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ
ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من
حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا
اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم
التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو
التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول
بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى
كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع
في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المصنف خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط
فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه
بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة
واحدة وهو غير شنيع انتهى كلامه **ولما** التعقيب عليه في هداية الورى بهذه العبارة ما قيل ان المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى
آه غير سديد لما قد افاده عم جدي ملك العلماء من ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا
وهو المتجدد ادى مؤدى القيدين لكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما وخصوصا من وجه فالتخصيص مرة بعد اخرى
بحسب المعنى لازم وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل انتهت تحقق ارفعه وليس بمرفوع **فقال** في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته
المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قد يعبر
عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين [illegible] مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم والنظر
من كلامه في موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو [illegible] ان المهروب عنه من التخصيص
مرتين ما هو مرة بعد [illegible] من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى [illegible] من كلامه في هذا الشرح وفي الحاشية التهذيبية ليس الا
المهروب عنه التخصيص [illegible] من حيث اللفظ او من حيث [illegible] انتهى **اقول** لا يخفى على ناظري كلام السيد المحقق في تصانيفه

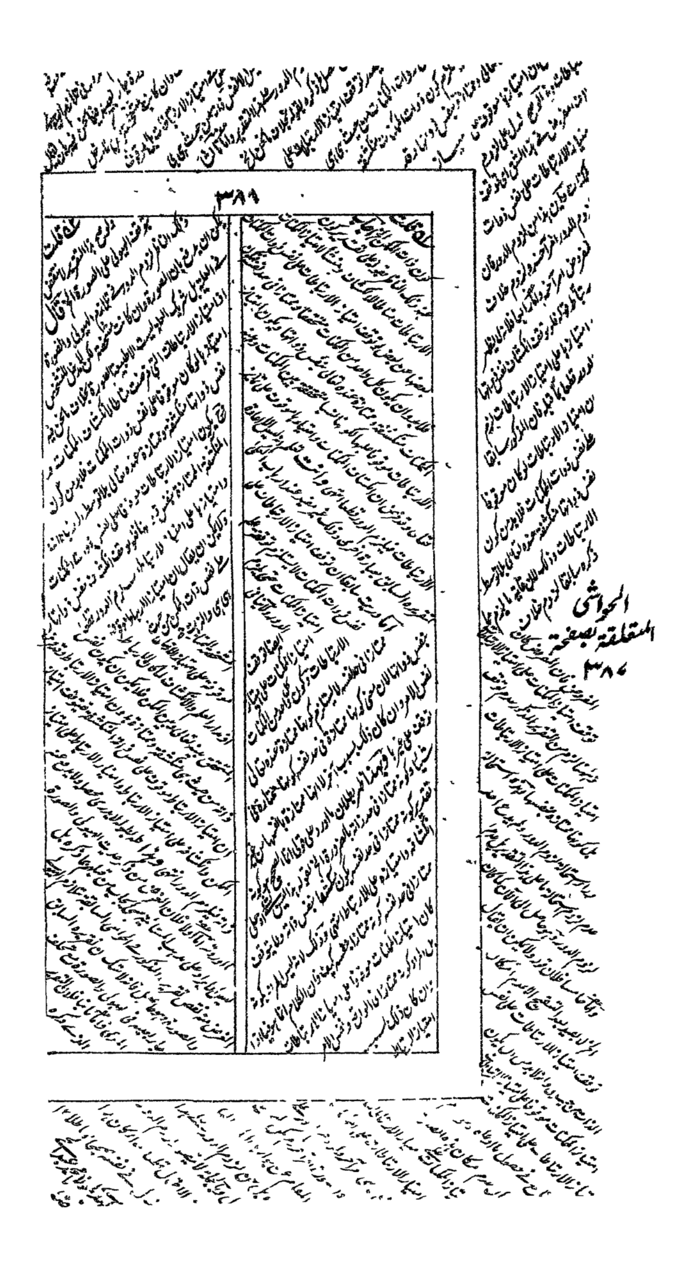
انه يفر عن التخصيص مرتين بحسب اللفظ لا عن التخصيص مرتين مطلقا فنسبته اليه وجعلها سهل الحصول بتخييف عدام اللازم اثبات فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اى لفظ من الفاظ السيد المحقق فى اى تصنيف من تصانيفه دال عليه بل الصحيح المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين لفظا وهو ليس بلازم ههنا واللازم ههنا التخصيص مرة بعد اخرى معنى فقط ولا قباحة فيه على ان القول بانه يفر عنه مطلقا استحكام لاساس الايراد عليه فانه لاشك انه لا مفر ههنا عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى كما نبهناك عليه فى هداية الورى فح يرد على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفرمنه لازم ههنا فيلزم القرار على ما عنه الفرار **ثم قال** بعد ما حقق ما حقق فى زعمه المورد ولم يرض بتحقيق صاحب الحواشى وقال فى توضيح كلام المحشى ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى ولم يتفطن انه كما لا يلزم ههنا التخصيص مرتين من حيث اللفظ كذلك لا يلزم من حيث المعنى ايضا بل انما يلزم من حيث المعنى التخصيصان مرة واحدة انتهى **اقول** كيف يرضى المورد تحقيق محمود فان لزوم التخصيص مرتين من حيث المعنى لازم قطعا فكيف ينسب الفرار عنه مطلقا الى السيد المحقق ويضيق العطن والقول بانه لا يلزم ههنا التخصيص مرتين مطلقا صادر عن غفلة كيف لا وبين الحصولى والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيد اولا باحدهما ثم بالآخر **ثم قال** ثم قال المورد بعد نقل قول صاحب الحواشى هذا خير سديد لما افاده عم جدى ملك العلماء الخ اقول المفهوم من هذا الكلام امران الاول ان التخصيص مرتين مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى شنيع عند الشارح كما يدل عليه قوله فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل وهو مناف لما زعم المورد من ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى اذ هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان التخصيص مرتين من حيث المعنى ايضا شنيع عنده كما افاده صاحب الحواشى انتهى **اقول** هذا الكلام اضحوكة بين الناظرين وصدوره عنه مع دعواه علو كعبه فى المطالب العقلية بعيد فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل داخلة فى عبارة ملك العلماء وارجع الاشارة الى السيد المحقق فظن المنافاة بين مراد ملك العلماء ومرام المورد وليس كذلك فلا باس لو نقلنا عبارة ملك العلماء ايقاظا للنائمين وتشحيذا للماهرين قال عم جدى ملك العلماء فى حاشيته اولا مورد اعلى ارادة البعدية الزمانية حديث لزوم التخصيص مرتين متوجه على هذا الاحتمال ايضا مرة بالحصولى ومرة بالحادث ولا يمكن الخلاص عنه بما قيل من انه لا باس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذى هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ اللازم فى ما نحن فيه هو الاول فان تخصيص العلم بالمتجدد من حيث اللفظ واحد لان المحشى فى غاية الهرب عن التخصيص بلا ضرورة مرتين سواء كان بالمعنى او اللفظ والتخصيص تحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممتنع انما هو التخصيصان مرتين وهو غير لازم بل اللازم فى ما نحن فيه التخصيصان مرة واحدة وفيه ما فيه انتهت ثم كتب تحت قوله فيه ما فيه هذه العبارة اشارة الى ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان تصور بحسب اللفظ لكن لا يتصور بحسب المعنى لما ان بين الحصولى والحادث عموما من وجه فالتخصيص بهما انما يتصور بالحصولى اولا ثم بالحادث او بالعكس فيلزم التخصيص مرتين بحسب المعنى ولو سلم فكما ان التخصيص مرتين بلا ضرورة ممتنع كذلك التخصيصان مرة واحدة بلا ضرورة بل هذا اشد فافهم انتهت فتنبه ايها الهائم بل تلك الجملة فى هذه العبارة اثر بل هى من كلام صاحب هداية الورى ومعناه ان هذا اى لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى قطعا المفهوم من كلام ملك العلماء امر فيه شناعة عند ذلك القائل الذى اشير اليه بقوله وما قيل يعنى هذا

الناظر لانه يزعم انه لم يلزم ههنا التخصيص مرتين بحسب المعنى والمفهوم من كلام ملك العلماء خلافه فقد ظهر ان كلامه هذا في الجديدة
سهو على سهو ولعله صدر عنه في حالة النوم والغفلة لا في حالة الصحو واليقظة **ثم قال** اما الثاني ان المتعدد وان ادى مؤدى القيدين
لكن لا مناص عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى وهذا المحل تامل لانه اذا كان المتعدد قائما مقام القيدين فليس معناه الا الحصول الحادث
لا الحصول فقط ولا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرة بعد اخرى انتهى **اقول** لا يخفى ان التخصيص بهما وان كان دفعة لكن مآله
الى التخصيصين بحسب المعنى لان بينهما عموما من وجه وهو ظاهر فلا وجه للتامل اصلا **ثم قال** وبهذا ظهر ان قوله عم جد المورد وابيه
فالتخصيص بهما انما يتصور آه في غاية السخافة انتهى **اقول** هذا القول في غاية الوهن والسخافة وقول ملك العلماء في غاية اللطف
واللطافة واعجبني ترديده في قوله عم جد المورد وابيه فانه يشعر بانه لم ينظر ديباجة هداية الورى حتى يتميز عنده المورد من غير المورد ولا [illegible]
في هذا الترديد الشنيع **قوله** يكفي للانكشاف الخ اورد مقدام المحققين على صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات
وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه ثم اجاب من عند نفسه بقوله نعم الحل على طريقه انه قائل
بعالم المثال في بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس او المدرك يكون الانكشاف بحسب وجوده الخارجي المبصر فاذا بطل فذلك
يحصل له مثال من غير انطباع في الذهن وانتقاش انتهى حاصل الايراد ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فاذا
عدم المعلوم وهو المبصر في الخارج يلزم انعدام العلم به مطلقا لان انتفاء المعلوم عن الخارج في العلم الحضوري يوجب انتفاء العلم به مطلقا
مع انا نعلم بالضرورة ان العلم مطلقا باق حين انعدام المعلوم من الخارج وهذا وارد على صاحب الاشراق قطعا فانه لما ذهب الى
ان علم المبصر علم حضوري لزم عليه انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا كما هو شان العلم الحضوري فكما ان علم النفس بذاتها او
صفاتها الانضمامية ينعدم لو فرض انعدام المعلومات كذلك يلزم ههنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر حتما وحاصل الجواب
انا لا نسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصاري الحضوري من حيث هو هو ولا يلزم منه انعدام
العلم مطلقا فيجوز ان يوجد مثال للمبصر بعد انعدامه في ظرف الخارج يكفي للعلم به فما زعمه السائل ههنا غير لازم **وبعض الناظرين**
سلمه الله تعالى سلك في بيان حاصل السوال والجواب في حواشيه غير طريق السداد ففاته اصل المراد فاورد في القديمة بانه
لا شك في زوال العلم الابصاري بزوال المعلوم الخارجي فاللازم ملتزم **ولما** تعقب في هداية الورى بما تعقب اورد في
الجديدة ما يشيد اركان كلامه في القديمة فزعم ان حاصل سواله ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فحين انعدام المعلوم
يلزم انعدام العلم الابصاري ضرورة مع ان الضرورة تشهد بان العلم الذي كان متعلقا بالمعلوم الخارجي لم ينعدم بانعدام المبصر
وان حاصل جوابه ان المعلوم ما دام موجودا في الخارج وحاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج
يحضر له مثال في عالم المثال ويكون ذلك المثال حاضرا عند المدرك فيكون العلم المتعلق به حضوريا كما كان [illegible] انعدام العلم
الابصاري بانتفائه في الخارج وانت خبير بان هذا الزعم وحرره في زعمه بعبارات [illegible] لا تفيده [illegible] لا يخفى
على من له ادنى دخل في المعقول ان كل ذلك غير معقول ولا يعلم ان اي ضرورة دعته الى تقرير كلام مقدام المحققين [illegible]
[illegible] فانظر بعين الانصاف واجتنب عن طريق الاعتساف **قوله** او ينتقش في ذاته [illegible]
[illegible] من ان مشاهدة المحسوسات موقوف على انتقاش [illegible] بالذات [illegible]



الحواشي المتعلقة بصفحة ٣٩٥

على امتيازها فلا يلزم الدور وقد فسره بعض الناظرين بوجهين احدهما انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكن فلا يمكن امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها ولما تعقب عليه في هداية الورى بان هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله بنفس ذات الممكن باقحام لفظ نفس ينادي باعلى نداء على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها فافادة عدم لزوم الدور جيدا ورد في جديدته باصلاح كلامه في زعمه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات اما ان تكون شيأ اولا وعلى الاول لا بد ان تكون متحققة ممتازة في حد نفسها فاذا توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات فلا يتوقف امتيازها الا على ذواتها حال كونها ممتازة فيلزم الدور قطعا وعلى الثاني نفس ذات الممكن لا شئ محض لا شئ حتى يتوقف عليها امتياز شئ وظاهر انه لا معنى لتوقف امتياز شئ على ما هو لا شئ ومعدوم صرف بل لا بد له من نحو تحقق وامتياز اقول كون ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات لا شيأ محضا بطلانه اظهر من ان يذكر انما الصحيح هو كونه شيأ وكونه ممتازا في حد نفسه بالضرورة بناء على ان كل شئ فله نحو امتياز في حد ذاته لا يستلزم ان يعتبر هذا في التوقف حتى يكون المتوقف عليه امتياز الممكنات بعضها عن بعض غاية ما في الباب انه يستلزمه والمدعى هو التوقف ولم يثبت بهذا التقرير ولو صح هذا التقرير لانتقض بتوقف الهيولى على الصورة ولزم الدور هناك بان يقال طبيعة الصورة التي تحتاج اليها الهيولى في وجودها وتشخصها اما ان تكون شيأ اولا شيأ لا سبيل الى الثاني فانه لا معنى لاحتياج الشئ الى ما هو ليس بشئ فتعين الاول وح لا بد ان تكون متحققة متشخصة ممتازة فان الامتياز والتشخص والتعين اشياء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهيولى على طبيعة الصورة فلا تتوقف عليها الا حال كونها ممتازة متشخصة فيلزم توقف الهيولى في وجودها وتشخصها على طبيعة الصورة المتشخصة فيلزم الدور وينهدم اساس قواعدهم المبنية عليه وثانيهما ان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف شئ على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور ولما تعقب عليه في هداية الورى اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا ممنوع ان اريد بعدم الزيادة العينية والجزئية ولو اريد بالزيادة الخارجة في حيثية الذوات فلا امتياز الى امر زائد فهذا ان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات مغايرا لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتيازها واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شئ الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما وراء احكام منشأ انتزاعه فتوقف شئ على الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا فتوقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له لا يغني من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى تلزم عينية توقف شئ على الانتزاعي وتوقف شئ على منشأ انتزاعه واما رابعا فبانه لو كان توقف شئ على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شئ عين توقف منشئه على ذلك الشئ وح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب وبين الممكنات اما ترى ان حاصله بحث كون



الحواشي المتعلقة بصفحة ٣٨٧

نزعا للنسبة التصديقية في جديدة لاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فقال لدفع الاول اقول لا يخلو اما ان يكون الامتياز صفة عارضة
للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر او يكون معنى انتزاعيا منتزعا عن نفس ذوات الممكنات بعد تقررها عن الجاعل الاول
باطل قطعا لان الامتياز لو كان صفة عارضة لذوات الممكنات زائدة عليها مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر لكان متاخرا
عن تقررها ووجودها ولما كان تقررها ووجودها غير ممكن بدون الامتياز لا يمكن ان يكون متقررا وموجودا بل التقرر والوجود
متساوقان للامتياز فلا تكون ذوات الممكنات ممتازة بهذا الامتياز العارض المتاخر عن تقررها ووجودها بل لا بد وان تكون
ممتازة قبل عروض هذا العارض ويجري الكلام في الامتياز السابق وعلى الثاني يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذوات
الممكنات لا شيء زائد واذا ثبت ان الامتياز ليس من العوارض اللاحقة لذوات الممكنات بل منتزع من نفس ذواتها فقد صح
صحة التفريع بقوله فتوقف **اقول** فيه خدشة في قوله لان الامتياز لو كان صفة عارضة لكان متاخرا عن تقررها ووجودها لمنع
لمنع الملازمة لم لا يجوز ان يكون التعين والامتياز امرا منضما الى الماهية ويكون انضمامه كانضمام الفصل الى الجنس لا يحتاج الى تقرر
المنضم اليه قبل الانضمام فلا يتم الكلام الا بابطال هذا الشق **ثم قال** ثم انه مع تسليم ان الامتياز منتزع عن نفس ذوات الممكنات
زعم ان الامتياز امر مغاير لذواتها وهذا كلام لا محصل له لانه اذا كان الامتياز منتزعا عن نفس ذوات الممكنات فلم يكن في مرتبة
المحكي عنه الا منشأ الانتزاع ولا يكون فيه شيئان الانتزاعي ومنشأ الانتزاع حتى يكون امرا مغايرا له وايضا لو كان المعنى الانتزاعي
مع كونه منتزعا من نفس الذات امرا مغايرا له فاما ان يكون موجودا بعين وجود المنشأ فلا يكون موجودا حقيقة بل يكون الموجود
حقيقة منشأ الانتزاع وانما ينسب اليه الوجود بالعرض وبالتبع فكيف يكون امرا مغايرا له او يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ فيكون
صفة منضمة لا امرا انتزاعيا فتحقق انه لا معنى لكون الامتياز امرا مغايرا لذوات الممكنات عارضا لها على تقدير كونه منتزعا من
نفس الذوات واما مفهوم الامتياز الموجود في الذهن بعد الانتزاع فهو وان كان امرا مغايرا لذواتها لكنه قائم بالذهن لا بذوات الممكنات
والكلام في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر **اقول** فيه اختلاج من وجوه اما اولا فلانه
حتى يكون امرا مغايرا له فان تفريعه على قوله يكون فيه شيئان ينبئ عن ان التغاير بين الامرين والامتياز بينهما موقوف على ان يكون
لهما وجود في نفس الامر ومرتبة المحكي لكل واحد منهما على حدة ولما لم يكن في مرتبة المحكي عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا
مغايرا له وهذا سخيف جدا فان المتغايرين متغايران في نفس الامر سواء وجدا معا او وجد احدهما دون الآخر كما حققه [illegible]
في اربعينه واما ثانيا فلانه ما لم يكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكي عنه مغايرا لمنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينه [illegible]
وهما باطلان [illegible] واما ثالثا وهو الحل ان معنى قوله [illegible] منتزعا من نفس الذات انه لا يكون مغايرا له [illegible] لا يكون هناك
منشأ الانتزاع وشيء آخر هو المنتزع على طريقة الانضمام بل ليس في نفس الامر هناك الا شيء واحد [illegible]
مغاير المنشأ انتزاعه واما رابعا فهي [illegible] لو كان [illegible]
[illegible] التغاير بين [illegible] الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها [illegible]
[illegible] غير مغايرة لمنشأ انتزاعها وهذا [illegible] واما خامسا فلان الامتياز المنتزع [illegible]
عارضا [illegible] الثاني باطل [illegible] الاول [illegible] التغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة [illegible]